DIE INSPIRATIONSLEHRE DES ORIGENES.

EIN BEITRAG ZUR DOGMENGESCHICHTE.

INAUGURALDISSERTATION,

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE DER HOCHW. THEOLOGISCHEN FAKULTÄT AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG IN DER SCHWEIZ EINGEREICHT

VON

AUGUST ZÖLLIG,

RELIGIONSLEHRER AM KOLLEGIUM „MARIA-HILF“ IN SCHWYZ.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1902.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE INSPIRATIONSLEHRE DES ORIGENES.

EIN BEITRAG ZUR DOGMENGESCHICHTE.

INAUGURALDISSERTATION,

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE DER HOCHW. THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG IN DER SCHWEIZ EINGEREICHT

VON

AUGUST ZÖLLIG,
RELIGIONSLEHRER AM KOLLEGIUM „MARIA-HILF" IN SCHWYZ.

ACAD.
GD.BAT.
BIBL.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1902.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 30. Maii 1902.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Vorwort.

Die grofse Bedeutung des alexandrinischen Katecheten Origenes in der Geschichte der biblischen Exegese, sowie anderseits der bestimmende Einflufs des Inspirationsbegriffes auf die Schriftauslegung, bot mir Veranlassung zu der nachstehenden Untersuchung über die Inspirationslehre des Origenes. Die Aufgabe bestand, da Origenes selbst uns keine systematische Inspirationslehre hinterlassen, lediglich darin, die Elemente derselben aus seinen noch erhaltenen Werken auszuziehen und systematisch zu ordnen.

Es standen mir dabei mehrere schätzenswerte Vorarbeiten zu Diensten, so namentlich Redepennings Werk über Origenes und seine Lehre. An dieser Stelle sei mir noch gestattet, meinen aufrichtigen Dank denen auszusprechen, welche mir bei der Arbeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden, so namentlich meinen hochverehrten Professoren Msgr. Dr. J. P. Kirsch und P. Zapletal O. Pr. in Freiburg. Mit dankbarer Gesinnung sei hier auch des verehrten Universitätsbibliothekars Prof. Dr. Holder und des Bibliothekars im Priesterseminar zu Freiburg, Prof. Dr. Bosson, für ihr gütiges Entgegenkommen gedacht.

Die Texte sind angeführt nach Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca, Vol. 11—14, Paris, und Dr. Paul Kötschau, Origenes' Werke (die acht Bücher gegen Celsus und die Schrift über das Gebet), 2 Bände, Leipzig 1899. Bei beiden Ausgaben sind Band und Seitenzahl in Klammern angeführt, und zwar bei Kötschau mit eingeschlossenem K, bei Migne ohne weitere Angabe.

Die von Batiffol neuentdeckten und unter dem Titel „Tractatus Origenes de libris ss. scripturarum“ (Paris, Piccard, 1900) dem Origenes zugeschriebenen 20 Homilien wurden in der Arbeit nicht berücksichtigt, da ihre Echtheit bestritten wird.

Über die einschlägige patristische Litteratur vgl. Bardenhewer, Patrologie 149 f., und Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung, Freiburg i. Br. 1900, 320 ff.

Schwyz, am Pfingstfeste 1902.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung.

Die vororigenistische Entwicklung des Inspirationsbegriffes 1

Erster Abschnitt.

Das Faktum der Inspiration.

1. Die Göttlichkeit der heiligen Schriften 7
2. Der Zweck der Inspiration 15
3. Die Eigenschaften der heiligen Schriften 24
4. Das Alte Testament 35
5. Das Neue Testament 49

Zweiter Abschnitt.

Wesen und Ausdehnung der Inspiration. . . 58

1. Der göttliche Inspirator 59
2. Der menschliche Träger der göttlichen Inspirationsgnade . 63
3. Art und Weise der Geisteseinwirkung 67
4. Die Grade der Inspiration 73
5. Die Ausdehnung der Inspiration 76
6. Der Kanon 82

Dritter Abschnitt.

Einfluſs des Inspirationsbegriffes auf die Exegese.

1. Allgemeine Prinzipien 91
2. Der Schriftsinn 97
   A. Der Litteralsinn 102
   B. Der mystische Sinn 108
      1) Der moralische Sinn 110
      2) Der pneumatische Sinn 112
3. Hermeneutische Regeln 114
4. Die Allegorese 117
5. Schluſs 129

Meinem hochverehrten Lehrer,

dem

Hochwürdigsten Herrn Dr. J. P. Kirsch,

Päpstlichen Geheimkämmerer,
Professor der Archäologie und Patristik an der Universität zu Freiburg in der Schweiz,

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Einleitung.

Die vororigenistische Entwicklung des Inspirationsbegriffes.

MIT dem Worte Inspiration kann sich ein doppelter Begriff verbinden: im engeren Sinne bezeichnet es das göttliche Wirken im Innern der heiligen Schriftsteller, wodurch das von ihnen Geschriebene zum Worte Gottes in striktem Sinne wird. Im weiteren Sinne verstehe ich darunter die ganze Tätigkeit Gottes bei Abfassung der heiligen Bücher und alles dasjenige, was aus dieser göttlichen Urheberschaft für deren Natur, Bestimmung und Gebrauch sich unmittelbar ergibt. In diesem letzteren Sinne soll der Begriff im folgenden gefafst werden. Die Abhandlung will also die Lehre des Origenes über die Heilige Schrift als Gottes Wort, wie sie sich in seinen Werken zerstreut findet und wie sie der Exegese des gröfsten Schrifterklärers der orientalischen Kirche zu Grunde liegt, kurz zusammenfassen. Dieser Standpunkt macht eine eingehende Untersuchung über die Herkunft einzelner konstituierender Momente im origenistischen Inspirationsbegriffe überflüssig und schützt anderseits vor der Gefahr, welche der Objektivität des Urteils aus einem sklavisch durchgeführten Vergleich mit dem heute geltenden Begriff erwachsen könnte. Wo es die Natur der Sache verlangt, wird je nach Bedürfnis auf Früheres oder Späteres hingewiesen.

Zum leichteren Verständnis schicke ich eine kurze Entwicklungsgeschichte des Lehrbegriffs der Inspiration bis zu Origenes voraus, wobei jene Momente besonders betont wer-

den sollen, die auf die Bildung des alexandrinischen Schriftstellers von gröfserem Einflufs waren[1].

Die erste und sicherste Grundlage für die Bildung eines Inspirationsbegriffes bieten uns die heiligen Bücher selber da, wo sie gelegentlich über ihre eigene Abfassung sprechen. So sicher indes das bei den heiligen Verfassern feststehende Bewufstsein der Tatsache dieser göttlichen Urheberschaft aus diesen Schriften erhellt, so lassen doch alle diese Andeutungen der Erklärung dieser inspirativen Tätigkeit Gottes einen weiten Spielraum. Daher jener Wald der widersprechendsten Hypothesen, die das Wesen der Inspiration feststellen wollen und sich zu diesem Zwecke, ob aus gläubiger oder ungläubiger Feder stammend, fast sämtlich hinter der Autorität des Bibelwortes verschanzen. Der Verlauf der Abhandlung wird zeigen, wie auch Origenes aus dieser gemeinsamen Goldgrube manchen Beweis für seine Ansichten schöpfte. Indessen hatte schon früh die Entwicklung des Inspirationsdogmas bedeutende Fortschritte gemacht und feste Gestalt angenommen in der Tradition, die in ihrer dreifachen Ausgestaltung als jüdisch-alexandrinische, als altjüdisch-talmudistische und christlich-patristische Tradition einen mehr oder minder grofsen Einflufs auf die Bildung des origenistischen Inspirationsbegriffes ausübte.

Fassen wir die charakteristischen Grundzüge der einzelnen Richtungen ins Auge.

Es unterliegt keinem Zweifel, dafs der Hauptvertreter der jüdisch-alexandrinischen Theologie, Philo, einen wesentlichen Einflufs auf die theologische Spekulation des Origenes und dies ganz besonders in der Lehre über die Heilige Schrift und deren Entstehung ausübte[2]. Philo hinwieder baut sein System auf die Prinzipien der in Alexandrien

[1] Dazu vgl. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi, Leipzig 1872, und Dausch, Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie, Freiburg 1891.

[2] Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien, Jena 1875.

herrschenden orientalisch-platonischen Philosophie auf. Die Hauptzüge seiner Inspirationslehre sind kurz folgende: 1. Die Heilige Schrift ist in allen ihren Teilen Gottes Werk. Die Verfasser der heiligen Urkunden tragen durchweg den Namen προφῆται[1]. Dieser Glaube findet seinen lebendigen Ausdruck in der Bezeichnung der biblischen Schriften mit den Namen „Heilige Bücher", „Göttliche Aussprüche", „Göttliche Wahrheiten" etc.[2] 2. Wiewohl alle diese Schriften aus der gleichen göttlichen Quelle stammen, so besteht doch ein grofser Unterschied in der Dignität der einzelnen Bücher. Die Thora geht an Heiligkeit allen andern voran. Ihr Verfasser heifst θεοφιλέστατος, ἀρχιπροφήτης, δοκιμώτατος τῶν προφητῶν[3]. Freilich genossen auch die übrigen heiligen Schriftsteller bei Philo grofses Ansehen; doch blieben sie immerhin auf der Stufe von Μαθηταὶ Μωύσεως. 3. In der Bestimmung des inneren Wesens der Inspiration finden wir bei diesen jüdischen Alexandrinern eine mafslose Überschätzung des göttlichen Einflusses. Gemäfs dem heidnischen Grundsatz: Θέμις γὰρ οὐκ ἔστιν, θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι, denkt Philo sich die menschliche Tätigkeit bei Abfassung der heiligen Bücher durch die Nähe des göttlichen Geistes ganz aufgehoben. Der Zustand des Schreibers unter dem Einflufs der Inspiration ist ἔκστασις und θεοφόρητος μανία[4]. 4. Als Träger dieser mantischen Inspirationsgnade erscheinen nicht nur die Verfasser der kanonisch geltenden Schriften, sondern sie ist Gemeingut aller Weisen und Frommen[5]. Philo hält sich selbst für inspiriert. Den gleichen Begriff teilt auch

[1] Das Wort προφήτης ist nicht von προφάναι, „voraussagen", herzuleiten, sondern es bedeutet: „an Stelle eines andern verkünden". So wird es von den Profanschriftstellern jener Zeit gebraucht (Dionys. Halic., Plato, Diodor etc.). Diese Bedeutung hat auch die Etymologie des hebräischen Wortes נביא, das mit נבע (nuntiare, evulgare) Verwandtschaft zeigt, für sich. Vgl. hierüber Henr. Stephanus, Lexikon, edd. Hase et Dindorfii, art. προφήτης; und das gleiche Wort im Bibl.-theol. Wörterbuch von Cremer.

[2] De confus. ling. 2, 4; De vita Mosis 3, 3; Antiquit. 9, 2, n. 2.

[3] De nom. mut. 1, 2; De vita Mosis 3, 3.

[4] Quis rer. divin. heres. (1, 511 ed. Mangey).

[5] Die zahlreichen Belege vgl. Dausch a. a. O. 23 Anm. 4.

Josephus[1]. Der erste Blick auf diese Inspirationsidee der alexandrinischen Juden verrät ihren Ursprung aus der heidnischen Philosophie. Auch hier gilt von Philo der beliebte Ausspruch der Kirchenväter: Φίλων πλατωνίζει.

Wenn auch jünger in bezug auf schriftliche Fixierung, so geht doch der durch Philo und Josephus vertretenen jüdisch-alexandrinischen Tradition an Alter der Entstehung voraus oder wenigstens parallel mit ihr die jüdisch-talmudistische Theologie, niedergelegt im Talmud und den ihm verwandten Schriften[2], die dem Origenes bei seinem Verkehr mit den Vertretern dieser Richtung in Alexandrien nicht unbekannt bleiben konnte. Daraus lassen sich kurz folgende Prinzipien über die Inspiration eruieren: Die Heilige Schrift verdankt ihr Entstehen der Inspiration des Heiligen Geistes, durch die sämtliche heiligen Bücher entstanden sind. Dennoch geht die Thora den übrigen Schriften weit voran, die als Ergänzung und Erklärung des Gesetzes mit קבלה (Tradition) bezeichnet werden[3]. Aus der Abfassung der Heiligen Schrift durch den Heiligen Geist (רוח הקדש) ergeben sich für dieselbe als notwendige Eigenschaften: Heiligkeit, Normativität für das ganze religiöse Leben und eine unbegrenzte Fülle des Inhaltes[4].

Wir werden im Laufe der Abhandlung verwandten Ideen bei Origenes begegnen. Was uns aus der angeführten zweifachen jüdischen Tradition entgegentritt, sind zum grofsen Teil nichts anderes als verschiedene Erklärungsversuche jener Andeutungen, welche im Alten Testament selbst über die Inspiration sich finden.

---

[1] Vgl. Antiquit. 4, 5. 6.

[2] Hierüber vgl. Weber, Die jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl., herausg. von Fr. Delitzsch und Georg Schnedermann, Leipzig 1897; sowie E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2, Leipzig 1898, 305—312. [3] Weber a. a. O. 82; Schürer a. a. O. 308.

[4] Weber a. a. O. 84; Schürer a. a. O. 309. Der mafslosen Übertreibung dieser Geistesfülle verdankt die kabbalistische Auslegungsweise ihren Ursprung.

Das gewichtigste Zeugnis für den Inspirationsglauben im Alten Bunde und zugleich die sicherste Grundlage für die Entwicklung dieses Dogmas in der christlichen Theologie bieten die Schriften des Neuen Testamentes. Neben dem ausdrücklichen Zeugnis Christi und der Apostel für die Inspiration des Alten Testamentes besitzen wir zwei direkte klassische Stellen, welche nicht nur die Tatsache der Inspiration behaupten, sondern selbst auf den Modus derselben einiges Licht werfen. Es sind dies: 2 Tim. 3, 16, worin der hl. Paulus die Ermahnung an seinen Schüler Timotheus zu treuem Festhalten an den überkommenen Schriften mit dem Satze begründet: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κτλ., sowie die Stelle bei 2 Petr. 1, 20. 21: τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι. Die hohe Bedeutung dieser beiden Texte für den Inspirationsglauben hat naturgemäfs eine Menge Erklärungen veranlafst, welche zum Teil die christliche Tradition über das Inspirationsdogma ausmachen[1].

In den Schriften der sogen. apostolischen Väter finden sich noch einige Elemente, die zur Entwicklung dieser Tradition beitrugen. Da nämlich unter dem dominierenden Einflufs der noch frischen mündlichen Überlieferung und des damit selbstverständlich übernommenen Glaubens an die Göttlichkeit des Alten Testamentes sowie der unbedingten Hingabe an die göttliche Lehrautorität der Apostel einer theoretischen Untersuchung dieser Frage der Grund entzogen war, so müssen wir uns bei den ersten Vertretern der christlichen Litteratur mit den Spuren eines allgemeinen Glaubens an die Göttlichkeit der vorhandenen heiligen Schriften zufrieden geben[2].

---

[1] Über die Auslegung dieser Stellen vgl. Crete, De divina bibliorum inspiratione, Löwen 1886, 56—70; Schmid, De inspirationis bibliorum vi et ratione, Brixen 1885, 20 ff.

[2] Schon im Barnabasbrief finden sich Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testamente angeführt mit der Formel: γέγραπται, λέγει ἡ Γραφή, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον u. ähnl. Klemens von Rom hat neben gleichen

Bereits in deutlicheren Umrissen erscheint das Dogma von der Inspiration der heiligen Bücher in den Schriften einiger Apologeten aus dem 2. Jahrhundert, obwohl auch ihr meist gegen die Heiden gerichteter Standpunkt wenig Anlafs zu einer direkten Behandlung desselben bot. Wo sie aber vorübergehend darauf zu sprechen kommen, wird naturgemäfs die göttliche Würde der Heiligen Schrift den irrtumsreichen heidnisch-philosophischen Lehrsystemen gegenüber aufs nachdrücklichste hervorgehoben. Vor allem bildet die trotz örtlicher und zeitlicher Verschiedenheit herrschende Harmonie der heiligen Schriften den Gegenstand ihrer Bewunderung[1]. Diese Harmonie wird ausdrücklich auf Einwirkung des Heiligen Geistes zurückgeführt[2]. Er treibt, bewegt, erfüllt die Propheten. Die einseitige Betonung des göttlichen Faktors dürfte wohl mancherorts an die mantische θεοφόρητος μανία bei Philo erinnern; jedoch wird der von diesen Schriftstellern aufs höchste geschraubte Gegensatz der Heiligen Schrift zu der heidnischen Literatur einen näherliegenden Erklärungsgrund hierfür bieten[3]. Die folgende Darstellung soll sich nun mit der Inspirationsidee befassen, soweit sie sich aus noch erhaltenen Schriften des Origenes konstruieren läfst. Die Lehre seiner unmittelbaren Vorgänger in derselben Schule, namentlich des Klemens Alexandrinus, steht dem Thema zu nahe, als dafs sie nicht im Laufe der Abhandlung am gegebenen Ort eingeflochten werden müfste; ebenso wird die notwendige Berücksichtigung des Einflusses aufserkirchlicher Lehrmeinungen besser der Abhandlung eingefügt, als den Vorbemerkungen anvertraut.

Zitationsformeln den wichtigen Ausspruch (1 Kor. Kap. 45): „Schauet fleifsig in die Heilige Schrift, die wahrhaftigen Aussprüche des Heiligen Geistes; wisset, dafs nichts Unrechtes, nichts Verkehrtes darin steht.“ Ignatius, Polykarp und Hermas betonen alle die göttliche Würde des Alten Testamentes.

[1] Vgl. Cohort. ad Graec. c. 8 (Migne, P. gr. 6, 256 f.); Ad Autol. 2, 9 (6, 1064); 2, 3 (6, 1109); Iustin., Dial. cum Tryph. c. 65 (6, 625).

[2] Ad Autol. 3, 12 (6, 1137); 2, 22 (6, 1083); 2, 20 (6, 1064); Iustin., Dial. cum Tryph. c. 7 (6, 492): . . . θείῳ πνεύματι λαλήσαντες . . .; Cohort. ad Graec. 6, 12 (6, 263). [3] Näheres s. Dausch a. a. O.

Erster Abschnitt.

Das Faktum der Inspiration.

1. Die Göttlichkeit der heiligen Schriften.

Anfänglich aus dem Bedürfnis, für den Empfang der Taufe vorzubereiten, herausgewachsen, erweiterte sich die alexandrinische Katechetenschule[1] unter den dortigen günstigen Umständen bald zu einem wissenschaftlichen Institute mit dem Zwecke, durch tieferes philosophisches Auffassen des überlieferten Glaubensinhaltes auch den Ansprüchen jener zahlreichen, zum Christentum übergetretenen Gebildeten gerecht zu werden. Von Pantänus eingeleitet, durch Klemens Alexandrinus vervollkommnet und durch Betreten des schriftstellerischen Gebietes erweitert, erreichte jene Richtung in Origenes[2] ihren wissenschaftlichen Höhepunkt. Von ihm hat sie ihr charakteristisches Gepräge erhalten, sein Geist und seine Methode zeichnete ihr die Bahn ihrer Wirksamkeit und Weiterentwicklung vor. Origenes hat es zum erstenmal unternommen, auf Grund der Glaubensregel den ganzen Lehrgehalt des Christentums systematisch geordnet darzustellen in seinen vier Büchern Περὶ ἀρχῶν. Es ist dies neben den acht Büchern seiner apologetischen Schrift gegen den Heiden

---

[1] Über Geschichte und Einrichtung dieser Schule vgl. Guericke: De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Halle 1825; Hasselbach, eine Schrift unter demselben Titel, Stettin 1826; Redepenning, Origenes, sein Leben und seine Lehre 2, Bonn 1841, 57 ff.; daselbst auch die ältere Literatur; Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien, Leipzig 1896.

[2] Über Origenes vgl. Bardenhewer, Patrologie[2], Freiburg 1901; Lehmann a. a. O. 32—47.

Celsus sein systematisch-theologisches Hauptwerk und der sicherste Anhaltspunkt[1] zur Würdigung seines gesamten Lehrsystems[2]. Origenes ist schriftgläubiger Exeget gewesen, ja alle Theologie war ihm im Grunde genommen methodische Exegese der Heiligen Schrift. Damit ist das Programm seiner ganzen theologisch-wissenschaftlichen Tätigkeit gezeichnet, das Gewicht seines Urteils in Fragen auf skripturistischem Gebiet bestimmt. Einer theoretischen Erörterung über die Heilige Schrift hat Origenes, wiewohl durch keinen nennenswerten gegnerischen Angriff herausgefordert, beinahe das ganze vierte Buch seiner systematischen Theologie gewidmet und die dort ausgesprochenen Prinzipien durch zahllose Stellen in seinen übrigen Schriften, sei es theoretischer oder praktischer Tendenz (Homilien), erläutert, ergänzt und erweitert.

Der göttliche Charakter der heiligen Schriften ist der gemeinsame, man möchte fast sagen, aprioristisch feststehende Ausgangspunkt für jegliche Erörterung über die Bibel, für jede praktische Behandlung der heiligen Bücher in den ersten Zeiten. Die einfache Tatsache dieser Göttlichkeit bedingt die unwiderlegliche Beweiskraft dieser altehrwürdigen Religionsurkunden und das autoritative γέγραπται, λέγει ἡ γραφή, benimmt jeder gegenteiligen Meinung das Existenzrecht. Auf diesen Gedanken baut sich alles andere auf, was sich über die Inspiration in jenen Urzeiten des Christentums aufgezeichnet findet. So auch in den Werken des Schrifttheologen Origenes. Niemals gibt er sich mit seinen philosophisch-theologischen Spekulationen über die Glaubenswahrheiten zufrieden, ohne

[1] Leider hat die einzige erhaltene Übersetzung des Presbyters Rufinus das Original mancherorts entstellt, hauptsächlich dort, wo er Vorschub für den Arianismus fürchtete. Es dürften indes jene Textänderungen für die vorliegende Frage der origenistischen Schriftlehre kaum in Betracht kommen, sondern die Übersetzung ihren treuen Charakter bewahren.

[2] Über das theologische Lehrsystem des Origenes in seinem inneren Zusammenhange vgl. Redepenning a. a. O.; Freppel, Origène, Paris 1888; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1³ (1894) 603 ff.

die Ergebnisse der eigenen Geistestätigkeit durch Anführung einer Schriftstelle, oft unter ausdrücklicher Berufung auf deren göttliche Beweiskraft, zu erhärten[1]. Vermöge dieser Autorität ist die Heilige Schrift fast ausschliefsliche Norm: sie läfst die zu behandelnden Fragen auffinden; sie zeigt den sichern Weg zu deren Lösung; sie ist die entscheidende Instanz bei entstehenden Schwierigkeiten[2]. Und wenn Origenes in seiner dogmatischen Methode, entgegen der späteren Praxis, den Schriftbeweis nach den der Vernunft und Menschenautorität entnommenen Argumenten an letzter Stelle aufführt, so geschieht das nicht etwa, weil er jene als sekundäres Beweismoment betrachtet, sondern im Gegenteil, um durch das irrtumsfreie Urteil der göttlichen Autorität die soeben aus fehlbaren Quellen geschöpfte Erkenntnis zu bestätigen und als unumstöfsliche Wahrheit hinzustellen. Was somit aus dieser ganzen Behandlungsweise der Heiligen Schrift bei der Konstruktion des Lehrgebäudes erhellt: feste Überzeugung und das volle Bewufstsein von der Göttlichkeit der angewandten skripturistischen Beweismittel, das drücken unzweideutig jene Bezeichnungen aus, die Origenes der Heiligen Schrift beilegt. Sie erscheint unter den Namen θεῖοι λόγοι, θεῖα γραφή, θεῖα γράμματα, θεῖα βιβλία, ἱερεῖς βίβλοι, ἱερὰ γράμματα[3] etc., und nur sehr selten zieht sie Origenes zum Beweis heran, ohne durch eine ähnliche Benennung vorher ausdrücklich den Wert des zu erbringenden Schriftargumentes ins Gedächtnis zu rufen.

Der theoretischen Rechtfertigung dieser hohen Stellung, die Origenes der Heiligen Schrift in seinem theologischen Lehr-

[1] De princ. 1, 5 (11, 160); 3, 3 (11, 318), wo die Schriftautorität förmlich mit dem Ausdruck „scripturarum regula“ bezeichnet wird.

[2] Origenes steht hier seinem Lehrer Klemens voran, bei dessen theologischen Spekulationen oft die skripturistische Unterlage vermifst wird.

[3] Dies sind die regelmäfsigen Formeln, unter denen Origenes die heiligen Schriften zitiert. Redepenning hält sie für umfassender und nicht gleichbedeutend mit θεόπνευστος, ἔμπνευστος. Doch dürfte Origenes schwerlich einen wirklichen Unterschied intendieren, da sich die beiden Bezeichnungen oft pleonastisch nebeneinander finden; vgl. Contra Celsum 3, 81 (Kötschau 1, 271): γραφῶν θείων καὶ ἐκ θεοφορίας ἀπηγγελμένων.

verfahren einräumt, widmet er, wie bereits bemerkt, beinahe das ganze vierte Buch seiner Grundlehren. Wir finden darin nicht, wie eine streng formale Auffassung des Titels[1] erwarten liefse, zunächst eine Erörterung über die Inspiration als solche, sondern es wird dem eigentlichen, mehr hermeneutischen Hauptteil der Abhandlung die Beweisführung für die Göttlichkeit der heiligen Schriften vorangesetzt[2]. Sein Beweisverfahren führt von der Wirkung auf die Ursache zurück. Ist einmal der göttliche Charakter der Heiligen Schrift festgestellt, so ergibt sich der Schlufs auf deren göttlichen Ursprung fast spontan. Bevor die Heilige Schrift in ihrer eigenen Sache zum Wort gelangt[3], soll der innere Lehrgehalt die Erfüllung der Prophezeiungen, die Göttlichkeit der Schriften dartun und somit gleichzeitig ihren göttlichen Ursprung feststellen. Moses und Jesus, so formuliert er den ersten Beweis für diese Tatsache der Göttlichkeit[4], haben uns Gesetze hinterlassen, welche trotz ihres Widerspruchs gegen die herrschenden sinnlichen Gelüste nicht durch Zwang, sondern durch freie Wahl von den Untergebenen angenommen wurden. Demgegenüber haben im Altertum alle Philosophen und Gelehrten Systeme geschaffen und denselben mit allen möglichen wissenschaftlichen Apparaten Nachdruck zu geben versucht; aber wie verschwindend klein ist ihr Erfolg, verglichen mit dem der mosaischen und christlichen Lehre, welche die Schranken bittersten Hasses und grausamer Verfolgung durchbrechend als Weltreligion bei Griechen und Römern Eingang gefunden.

Einen weiteren Beweis für die Göttlichkeit seiner Lehren bietet die wunderbare Ausbreitung des Christentums in der kürzesten Zeit und unter den gröfsten Schwierigkeiten. In Anbetracht aller dieser aufserordentlichen Erscheinungen kann

---

[1] Der vollständige Titel lautet: Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας Γραφῆς καὶ πῶς ταύτην ἀναγνωστέον καὶ νοητέον· τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητὸν ἔν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου. De princ. 4, 1 (11, 341).

[2] De princ. 4, 1 (11, 341): καὶ οὐδέπω περὶ τῶν γραφῶν ὡς θείων διειλέχθημεν· φέρε καὶ περὶ τούτων ὀλίγα ... διαλάβωμεν, τὰ κινοῦντα ἡμᾶς, ὡς περὶ θείων γραμμάτων, εἰς τοῦτο παρατιθέμενοι. [3] Ebd. (344). [4] Ebd.

keinen Augenblick Zweifel obwalten an der Göttlichkeit dieser Lehre, und wir werden das Wort Christi als Weissagung auffassen müssen: „Ihr werdet vor Könige und Richter geführt zum Zeugnisse für sie und die Heiden“ (Matth. 10, 18). Es konnte ein solcher Ausspruch als gewagt und unwahr erscheinen, wird aber, nachdem die Erfüllung augenscheinlich geworden, den Eindruck nicht verfehlen, es sei diese Lehre göttlichen Ursprungs[1].

Hiermit leitet Origenes das von den Apologeten mit Vorliebe herangezogene Beweisverfahren für die Göttlichkeit des Christentums aus der Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen ein, dem er nun einen beträchtlichen Teil seiner Abhandlung widmet[2]. Im Anschlufs daran weist er hin auf die übermenschlichen Anstrengungen der Apostel und ihre Erfolge, auf die Freude, womit die Völker sich ihnen angeschlossen und von einer höheren heilsvorsehenden Macht besiegt die Waffen gegen das Christentum niedergelegt haben, auf die Wunder und Zeichen zur Bekräftigung ihrer Lehre. Die Göttlichkeit der Person Christi ist freilich in erster Linie das Ziel dieser aus der Prophetie geschöpften Beweise; es gestattet aber ihre Erfüllung einen Rückschlufs auf den eigenen göttlichen Charakter und Ursprung dieser Schriften[3]. Ja die Gottheit Christi ist es, welche durch ihre Ankunft auf dieser Erde den Geist des mosaischen Gesetzes und die Göttlichkeit der prophetischen Bücher in neuen Glanz gestellt; denn vor der Ankunft Christi konnte der göttliche Ursprung der alttestamentlichen Bücher durch geeignete Argumente überhaupt nicht bewiesen werden[4].

---

[1] De princ. 4, 2 (345).

[2] Ebd. 4, 3, 4, 5 (345—351). Speziell werden die Weissagungen 1 Mos. 49, 10 und 5 Mos. 32, 21, mehr allgemein diejenigen aus den Psalmen und Propheten als an Jesus erfüllt erwiesen.

[3] Ebd. 4, 6 (352): . . . συναποδείκνυμεν θεοπνεύστους εἶναι τὰς περὶ αὐτοῦ προφητευούσας Γραφάς . . .

[4] Ebd.: . . . ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία δυναμένους ἀποπτεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, ὡς οὐ θεῖα, εἰς τοὐμφανὲς ἔγαγεν, ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα . . .

Übrigens, so meint Origenes, würde auch, abgesehen von dieser strikten Beweisführung, ein fleifsiges Lesen und Studieren der prophetischen Schriften von selbst das Gefühl erwecken, dafs man es hier mit Gottes- und nicht mit Menschenwerk zu tun habe[1].

Wenn es anderseits auch unleugbar ist, dafs diese Göttlichkeit der heiligen Schriften dem Ungebildeten nicht bei jedem Anlafs in die Augen springt, so dürfen wir daran nicht irre werden, da eben nach Anordnung der Vorsehung die Werke Gottes als solche teils sofort erkannt werden, teils aber auch verborgen bleiben; und wie Gottes Vorsehung deshalb nicht minder grofsartig ist, weil wir viele ihrer Anordnungen nicht verstehen, so geht auch der durchgängigen Göttlichkeit der Heiligen Schrift durch die Schwachheit unseres Geistes nichts ab[2], ja es ist eine solche Kurzsichtigkeit vielmehr dazu geeignet, uns zu überzeugen von der Wahrheit des paulinischen Ausspruches, dafs die Kraft der Lehre und ihr Einflufs auf das Volk nicht in den Überredungskünsten menschlicher Weisheit, sondern in der Äufserung des Geistes und der Wunderkraft bestehe. Darum stehe bei uns der Entschlufs fest, uns in dieser göttlichen Weisheit unterrichten zu lassen, welche uns das von Ewigkeit verborgene, jetzt aber durch die Ankunft Christi und die Schriften der Propheten offen gewordene Geheimnis lösen soll[3].

Die heiligen Schriften sind also *göttlicher Natur*, das haben die vororigenistischen Väter gläubig vorausgesetzt, das hat der grofse Alexandriner als Glaubenserbteil von ihnen empfangen und zum erstenmal in systematisch wissenschaft-

---

[1] De princ. 4, 6 (353): ... παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγιγνώσκειν ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὧν πάσχει, πεισθήσεται, οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους θεοῦ λόγους.

[2] Ebd. 4, 7 (353 f.): ... οὕτως οὐδὲ ἡ τῆς Γραφῆς θειότης διατεινοῦσα εἰς πᾶσαν αὐτὴν, διὰ τὸ μὴ καθ' ἑκάστην λέξιν δυνάσθαι τὴν ἀσθενείαν ἡμῶν παριστάσθαι τῇ κεκρυμμένῃ λαμπρότητι τῶν δογμάτων ...

[3] Die vorstehende Ausführung hält sich im wesentlichen an den Gedankengang des Autors De princ. 4, 1—7 (342—356), wo er als an der einzigen Stelle in seinen Werken die Inspirationsfrage ex professo berührt.

licher Form erklärt, begründet und bewiesen [1]. Dieser Überzeugung von der Göttlichkeit der heiligen Bücher entspricht die hohe Ehrfurcht, die er denselben bei jeder Gelegenheit entgegenbringt. Sein ganzes arbeits- und sorgenvolles Leben ging auf in der Schriftforschung in den verschiedensten Formen. Seiner Sorgfalt um die Reinerhaltung des heiligen Textes entsprang sein Riesenwerk, die Hexapla. Zahllose Stellen in seinen Werken legen Zeugnis ab von seiner grofsen Verehrung für diese göttlichen Schriften.

Woher nun diese Autorität, diese Göttlichkeit der heiligen Schriften? Welches ist ihr letzter Grund? Die Antwort auf diese Frage folgt aus der gegebenen Beweisführung: weil die heiligen Schriften nicht das Werk des Menschengeistes, sondern göttlichen Ursprungs sind, weil sie Gott selbst zum Urheber haben. Dafs Origenes diesen Gedanken als Zielpunkt seiner kurzen Einleitung zu seiner Hermeneutik im vierten Buche der Grundlehren vor Augen hat, obwohl die Feststellung des göttlichen Charakters der Heiligen Schrift sein nächster Zweck bleibt, das zeigt aufser dem bereits angeführten Titel die Überleitung zum zweiten Teil seiner Abhandlung, den er mit dem Bewufstsein beginnt, Gott als den Urheber der heiligen Schriften soeben erwiesen zu haben [2]. Und in der Tat finden wir auch in den entscheidenden Schlufssätzen der einzelnen Beweise das θείας und das θεοπνεύστους εἶναι τὰς Γραφάς regelmäfsig als gleichbedeutend angeführt; trotz der Doppelbedeutung des Wortes θεόπνευστος dürfte sich der diesem Worte von Origenes beigelegte Sinn nicht schwer ermitteln lassen. Nirgends finden wir es in aktivem Sinne gleich

[1] Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, sieht darin das erste Zeugnis für den neuentstandenen Glauben an die Göttlichkeit des Neuen Testamentes. Doch dürfte die von Origenes nie bezweifelte Gleichheit des Neuen und Alten Testamentes vom Standpunkte der Inspiration aus sowie die Bestimmtheit, mit der er sich ausdrückt, vielmehr auf einen längst bestehenden allgemeinen Glauben an die Göttlichkeit des Neuen Testamentes hinweisen.

[2] De princ. 4, 8 (356): Μετὰ τὸ ὡς ἐν ἐπιδρομῇ εἰρηκέναι περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς θείας Γραφάς.

θεόπνοος, „den göttlichen Geist hauchend“, verwendet, vielmehr zeigt es stets ein Kausalverhältnis Gottes zur Heiligen Schrift an [1]. Oft wird dieser Ausdruck ersetzt durch ähnliche äquivalente Wendungen, welche aber die angedeutetete aktive Bedeutung positiv ausschliefsen, wie: Λόγια ἁγίου Πνεύματος, εὐαγγέλια, ἃ Πνεῦμα ἅγιον ἔγραψεν, „scriptura sacra a Deo inspirata“, „divino spiritu afflata“ u. a. m. Diese Stellen sind so zahlreich, ihre Bedeutung spricht so evident für den passiven Sinn des typischen θεόπνευστος, dafs, ohne dem Gedankengang des Origenes Gewalt anzutun, die gegenteilige Meinung sich nicht verteidigen läfst. Gewöhnlich wird dagegen der Text geltend gemacht: „. . . et idcirco sacra volumina Spiritus plenitudinem spirant“ [2]. Schon der zweite Teil des angezogenen Satzes mufs jedoch der entgegengesetzten Bedeutung das Wort sprechen, indem das folgende: „nihilque est, sive in prophetia, sive in lege, sive in Evangelio, sive in Apostolo, quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat“, ganz unzweideutig auf die positive Abfassung der Heiligen Schrift durch Gott hinweist und das aktive „Gottes Geist hauchen“ eben nur als notwendige Folge jener göttlichen Urheberschaft hinstellt [3].

Es dürfte sich aus dem Gesagten die Grundidee für Origenes in dem Satze wiedergeben lassen: Die Heilige Schrift ist göttlicher Natur, und zwar nicht darum, weil sie göttliche Ideen enthält, nicht weil aus ihren Zeilen der Hauch des göttlichen Geistes weht — das sind nur untrügliche Manifestationen, nicht aber der letzte Kausalgrund ihrer Göttlichkeit —, sondern weil

[1] Vgl. In Num. hom. 26, 3 (12, 744); In Ps. 1 (12, 1097); De princ. 1, 3 (60) und öfters. [2] In Ierem. hom. 21, 2 (13, 536).

[3] Cremer, in Herzogs Realencyklopädie, Art. Inspiration, und Tholuk, Inspirationslehre, in Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1850, suchen in diesem Texte einen Beleg für ihre Ansicht von der aktiven Bedeutung des θεόπνευστος, um darauf eine freiere Inspirationstheorie aufzubauen. Es dürfte freilich schon dieser Zweck auf eine Unterstützung durch Origenes im voraus verzichten, da ja der grofse Alexandriner, wie der Verlauf der Abhandlung zeigen wird, zweifellos eine fast exzessiv strenge Inspirationsidee vertritt.

sie Gott zum Urheber hat. Der grofse Schrifttheologe aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts steht damit unstreitig auf dem Boden des heutigen Dogmas von der Schriftinspiration, weit entfernt, den Gegnern desselben begründeten Anlafs zu bieten zu einer Berufung auf seine Werke. Ja wir finden diese seine Idee bereits präzisiert in jenem Ausdruck, der für die spätere Theologie stereotyp und für die Erörterung der Inspirationslehre zum Ausgangspunkte geworden, dafs nämlich die Schrift sei: das Wort Gottes, Verbum Dei, Λόγος τοῦ Θεοῦ [1].

2. Der Zweck der Inspiration.

Ist nun die Heilige Schrift ein Werk Gottes im engsten Sinne des Wortes, so mufs ihrer Abfassung ein bestimmter Plan der göttlichen Heilsordnung zu Grunde liegen. Wie eine jede Tat Gottes nach aufsen die Manifestation seines Wesens, seiner Vollkommenheiten an die Menschheit zum Ziele hat, so dient vor allem das direkte geschriebene göttliche Wort, wie es in den Schriften niedergelegt ist, diesem Offenbarungszwecke. Vor allem ist das Wesen Gottes in seinen mannigfachen Entfaltungen Gegenstand der Schriftlehre; als notwendige Ergänzung dazu mufs sie auch das bieten, was den Sohn Gottes, seine Natur, seine Menschwerdung, seine universelle Wirksamkeit angeht. Selbst weiter liegende Ge-

[1] Redepenning a. a. O. 1, 265 f. macht auf einen totalen Wesensunterschied zwischen dem heutigen theologischen Gebrauch dieses Ausdruckes und dem von Origenes ihm beigelegten Sinn aufmerksam, da ja Origenes in den heiligen Schriften eine Wohnung des göttlichen Logos sah (vgl. Ep. ad Greg. Thaumat. [11, 89]). Es finden sich aber daneben ebenfalls Texte (wenn auch, wahrscheinlich um Verwechslung zu verhüten, nur wenige), wo dieser Ausdruck den heute gebräuchlichen Sinn enthält. So kann z. B. in der Wendung: „verbum, quod in verbo Dei humanum est", das „verbum Dei" kaum auf die zweite göttliche Person bezogen werden. Zudem könnte ja das Λόγος τοῦ Θεοῦ, für die Heilige Schrift gebraucht, als Substantivum für das übliche ἐλάλησεν, ἔγραψεν ὁ Θεός, τὸ Πνεῦμα und ähnliche gelten. Übrigens schliefst es auch im persönlichen Sinne den Gedanken an die Kausalität Gottes ein, da ja der Logos dem Origenes als Inbegriff der göttlichen Offenbarungstätigkeit und seine Menschwerdung als das Urbild aller Offenbarung gilt.

biete mufste sie in den Bereich ihrer Behandlung ziehen, so die Lehre von den guten und bösen Geistern, von der Natur der Seelen, vom Werden und von der Beschaffenheit des Weltalls, von dem Ursprung und der Ausdehnung des Bösen. So macht Origenes die Bibel zum Schlüssel beinahe aller Geheimnisse, welche sich auf religiösem oder auch auf rein profanwissenschaftlichem Gebiete dem forschenden Geiste entgegenstellen, wenn sie nur irgendwie mit jenem in Zusammenhang gebracht werden konnten. Die Wahrheit ist zwar gut und heilsam, wo immer sie sich findet, denn immer bleibt sie ein Ausflufs der ewigen göttlichen Wahrheit selber [1], wenn auch vereinzelt und verloren in der Finsternis heidnischer Irrtümer; bleibt ja doch immer die menschliche Vernunft in ihrer Erkenntnistätigkeit schon an sich eine Offenbarung jener göttlichen Wahrheit [2]. Das ist der Grund, der uns auch in den Schriften der heidnischen Philosophen viel Wahres finden läfst, weil sie eben unter dem Einflufs der natürlichen Gottesoffenbarung durch die Vernunft gestanden [3]. Anderseits aber können viele Wahrheiten ihren Ursprung aus den heiligen Schriften nicht verleugnen [4]. Immerhin stehen jene zerstreuten Samenkörner der Wahrheit, welche sich bei den Heiden finden, weit hinter dem zurück, was die heiligen Schriftsteller uns bieten, da diese das nämliche und noch weit Gröfseres gelehrt [5] und bei ihnen unter dem Hauche des Heiligen Geistes die vorgetragenen Lehren viel gröfseren Einflufs auf das praktisch-religiöse Leben der Leser ausüben [6].

So betrachtet denn Origenes die heiligen Schriften gleichsam als das offizielle Organ der göttlichen Offenbarungstätigkeit; was aufser ihrem Rahmen an Wahrheit sich findet, hat sich durch den Ursprung aus ihnen

[1] Vgl. C. Cels. 3, 44 (Kötschau 2, 105); 1, 4 (K 1, 58); 3, 40 (K 1, 236); Comment. in Io. tom. 6 (M 14, 212). [2] C. Cels. 6, 3 (K 2, 73).

[3] Über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei Origenes vgl. Redepenning a. a. O. 1, 324—349.

[4] C. Cels. 7, 30 (K 2, 181). Die gleiche Ansicht hat auch Clem., Cohort. ad Gent. 6 (M 8, 172); Strom. 7, 3 (M 9, 424); 5, 11 (M 9, 128).

[5] C. Cels. 7, 51 (K 2, 202). [6] Ebd. 6, 5 (K 2, 75).

als solche zu legitimieren oder wird als Entstellung der gottentstammten Wahrheit angezweifelt; was ihre Zeilen enthalten, kann schon deshalb keinem Irrtum unterliegen. Der göttliche Logos selbst ist die vollkommenste Gottesoffenbarung, die Heilige Schrift aber ist gleichsam seine Wohnstätte, ja kann sogar als eine Art zweiter Inkarnation des persönlichen göttlichen Wortes betrachtet werden[1]. Selbst über den Bereich der menschlichen Natur hinaus erstreckt sich ihre Offenbarungsaufgabe. Auch die Engel und unsichtbaren Himmelsmächte bedürfen der Belehrung durch die Apostel und Evangelisten[2] oder wenigstens durch eine ähnliche Offenbarung des Logos[3].

Stehen so die heiligen Schriften in der Vermittlung der Wahrheit weit über den Werken der heidnischen Philosophen, so dürfen wir anderseits ihre Offenbarung nur relativ als die höchste betrachten. Sie entspricht dem unvollkommenen Zustand derjenigen, an welche sie gerichtet ist, der sie eben unfähig macht, die ganze Wahrheitsentfaltung des göttlichen Logos in sich aufzunehmen. Die Offenbarungsschriften verhalten sich zur vollen Wahrheit wie Anfangsgründe und kurze Einleitungen, auch wenn das richtige Verständnis derselben vorhanden ist[4].

---

[1] Ep. ad Greg. Thaumat. (11, 89): . . . ἐν (ταῖς γραφαῖς) οἰκεῖ λόγος τοῦ θεοῦ. In Lev. hom. 1, 1 (12, 405).

[2] In Luc. hom. 23 (12, 1862). Origenes stützt sich dabei auf eine zu buchstäbliche Auslegung des apokalyptischen Textes: „Scribe Angelo Ephesiorum ecclesiae Pergami“ . . . etc., um dadurch seinen Irrtum von dem Bedürfnis der himmlischen Geister nach Erlösung durch die Offenbarung des Logos zu sanktionieren. Siehe zur angeführten Stelle die Anmerkung von Huet.

[3] Comment. in Io. 1, 34 (14, 81): . . . καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος. . . . Die falsche Lehre des Origenes, wonach Gott den Engeln eine ähnliche Offenbarung gegeben wie den Menschen (vgl. auch In Ep. ad Rom. lib. 1; er dachte sich diese Offenbarung allem Anscheine nach im Johannesevangelium, als das „Evangelium aeternum“ der Engel, niedergelegt), wurde schon vor Origenes durch Tertullian (De carne Christi Kap. 14) bekämpft und später bei Origenes selber verurteilt.

[4] Comment. in Io. 13, 5 (14, 405): . . . οἶμαι δὲ τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα ἐλαχίστας καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγώγας ὅλας γραφὰς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.

Unabhängig von der Schwachheit des menschlichen Verstandes geht die Absicht Gottes in der Heiligen Schrift darauf hinaus, ein zusammenhängendes System von geistigen Tatsachen und Obliegenheiten dem Menschen in seinem aktuellen Zustand der unvollkommenen Erkenntnis vorzuführen[1]. Diese Absicht kann freilich bei vielen nicht verwirklicht werden, ja es finden sich Stellen in der Heiligen Schrift, deren eigentliche Bedeutung überhaupt von keinem Sterblichen ergründet werden kann, sei es dafs der Fehler im Unvermögen unseres Geistes liegt, sei es dafs er der aktuellen Gestalt der Schrift selber anhaftet, da sie eben in menschliche Sprache gekleidet vielfach keinen Ausdruck hat für die erhabenen göttlichen Ideen[2].

So birgt denn die Heilige Schrift schon in sich Wahrheiten, welche einer höheren Stufe von Offenbarung angehören, als ihr gewöhnlicher, einer gottbegnadigten Forschung zugänglicher Lehrinhalt umschliefst. Aber überdies gibt es noch Wahrheiten, welche gänzlich über dem Bereiche der heiligen Schriften stehen und deren Erkenntnis nur einigen wenigen zu teil geworden[3]. Darauf mag wohl Johannes (Apoc. 10, 3) hindeuten; ebenso Paulus, wenn er von „arcana verba, quae non licet homini loqui“ spricht; auch dasjenige, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gedrungen“, wird nicht im Brunnen Jakobs, d. h. der Heiligen Schrift, zu finden sein. Selbst die Propheten haben höhere Weisheit in ihrem Geist zurückbehalten, als sie der Schrift anvertraut[4].

So ergibt sich denn in der origenistischen Auffassung der Offenbarungsökonomie für die Heilige Schrift eine Mittelstellung zwischen der einfachen Vernunfterkenntnis und jenen

---

[1] De princ. 4, 15 (11, 376): . . . τοῦ προηγουμένου σκοποῦ τυγχάνοντος τὸν ἐν τοῖς πνευματικοῖς εἰρμὸν ἀπαγγεῖλαι γεγενημένοις καὶ πρακτέοις.

[2] Comment. in Io. 13, 5 (14, 405).

[3] Ebd. Zu diesen verhalten sich die Schriftoffenbarungen wie das Wasser aus dem Brunnen Jakobs zum lebendigen Wasser, das uns Jesus verspricht.

[4] C. Cels. 6, 6 (K 2, 76).

Wahrheiten, die, weil sie die gewöhnliche Erkenntniskraft übersteigen, nur wenigen Begnadigten offenbar werden. Die Heilige Schrift ist eben der gewöhnliche Weg, auf welchem der Logos die zu übernatürlichem Leben Erhobenen dem Endziele, dem Schauen des göttlichen Wesens und seiner unendlichen Geheimnisse entgegenführt.

Die Tatsache, dafs Origenes jedes Erscheinen der Wahrheit als einen Lichtstrahl des göttlichen Wesens[1], vom göttlichen Logos zu unserer Erlösung geoffenbart, auffafst, macht eine Erörterung über die Ausdehnung, welche er dem Offenbarungscharakter in den heiligen Schriften zuweist, überflüssig. Ihm ist jede Schriftstelle identisch mit Offenbarung, und damit teilt er die Ansicht aller früheren Väter. Die Aufgabe der heiligen Bücher ist es, die noch unerkannte, zum Teil nötige Wahrheit zu vermitteln. Diese Heilswahrheit ist das Wesen der zu erstrebenden Vollkommenheit[2]; darum führen auch die heiligen Verfasser den Titel „Diener der Wahrheit" (διάκονοι, ἅγιοι ὑπέρηται τῆς ἀληθείας)[3]. Diese unbeschränkte Ausdehnung des Offenbarungszweckes bei Abfassung der heiligen Schriften mag wohl auch zu einem grofsen Teil die Schuld an der übertriebenen Allegorese des Origenes mittragen. Wenn aber auch die der Offenbarung entsprechende spekulative Erkenntnis der Wahrheit als Zweck der heiligen Schriften stark im Vordergrund steht, so mag dies wohl ein Ausflufs der übertriebenen Hochschätzung der Γνῶσις bedeuten; doch scheint mir das Urteil Redepennings zu weit zu gehen, dafs „diese Unterordnung des praktischen Elementes unter das theoretische der verderbliche, durch die herrschende Richtung des Zeitalters verschuldete Irrtum sei, und dafs dadurch eine richtige Auffassung des einzelnen wie ein unbefangenes Urteil über den ganzen Inhalt der Schriftlehre unmöglich wurde"[4].

---

[1] C. Cels. 3, 40 (K 1, 236); 7, 44 (K 2, 195) u. a.

[2] De princ. 4, 14 (11, 372): ... οὐκ ἄλλως δυναμένων τῶν ψυχῶν τῆς τελειότητος τυχεῖν, χωρὶς τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ Θεοῦ ἀληθείας. [3] Ebd.

[4] Redepenning a. a. O. 2, 266. Er stützt sich auf den Text Fragm. e. tom. 3 in Gen. 20: κατάπερ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν βίβλοις ἃ μὲν γέγραπται, ἵνα

Denn ist es die Erkenntnis der Wahrheit, welche Origenes als Zweck der Schriftoffenbarung immer wieder hervorhebt, so steht der rein theoretischen Spekulation zum wenigsten gleichberechtigt zur Seite die praktische Erkenntnis, welche die gute Handlung, ein echt christliches Leben zum Endziel hat, wenn auch viele den tiefen Sinn der Schriften nicht erfassen; selbst der nackte Buchstabe kann den Zweck erreichen, viele besser zu machen[1]. So hat die Erzählung vom Zurückziehen Kains aus dem Angesichte Gottes den praktischen Zweck, den Vernünftigen zu belehren, wie man sich vom Angesichte Gottes entfernen könne[2]. Die Heilige Schrift ist zum ausgesprochenen Erbauungszweck den Kirchen anvertraut[3]; das Fehlen dieses Zweckes läfst Origenes den Buchstaben als wertlos beiseite legen[4]; sein Vorhandensein bestimmt ihn, beim Wortsinn zu bleiben[5].

Dem von Gott in die Heilige Schrift hineingelegten Zweck entspricht der grofse Nutzen, der einer ernstlichen Forschung in ihr sich erschliefst. Alle jene, welche Förderung im geistigeu Leben in ihr suchen, finden sie reichlich[6]. Das Wort Gottes ist die naturgemäfse Speise der Seele, und wie die Natur einen jeden nach dem individuellen Bedürfnis nährt, so bietet auch die Heilige Schrift die passende Nahrung für die ver-

---

γιγνώσκωμεν οἷον τὰ περὶ κοσμοποίας καὶ ἄλλα μυστήρια· ἃ δὲ ἵνα γιγνώσκοντες ποιῶμεν ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἐντολὰς καὶ τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ. Durch die Partikeln μέν — δέ dürfte wohl eher eine Koordination des spekulativen und praktischen Erkenntniszweckes als eine Subordination des letzteren unter den ersten angedeutet sein.

[1] De princ. 4, 14 (11, 372): Προέκειτο γὰρ τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν δυνάμενόν τε τοὺς πολλοὺς ὡς χωροῦσιν, βελτιοῦν.

[2] De princ. 4, 16 (11, 377).

[3] Ep. ad Afric. 4 (11, 60): Ἆρα δὲ καὶ ἡ Πρόνοια ἐν ἁγίαις Γραφαῖς δεδωκυῖα πάσαις ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις οἰκοδομήν . . .

[4] Vgl. In Gen. hom. 5, 3 (12, 198).

[5] Quid opus est in his allegoriam quaerere, cum aedificet etiam littera? In Num. hom. 11, 1 (13, 643). Nach diesem oft ausgesprochenen Mafsstab beschränkt Origenes den Gebrauch seiner sonst so beliebten Allegorese.

[6] In Io. hom. 28, 17 (14, 728).

schiedensten Stufen des geistigen Lebens[1]; sie ist der sicherste Weg zu unserem Endziel, der Vereinigung mit dem göttlichen Logos. Dabei hält sie sich auf dem Feld der Pädagogik, die Gott selbst dem Menschengeschlecht gegenüber anwendet, indem er zuerst seine Strenge, dann seine Güte uns fühlen läfst[2], zuerst tötet, dann lebendig macht[3]. So führt auch das Wort Gottes als Arzt der Seele[4] durch bittere und demütigende Wahrheiten zu den lieblichen und angenehmen, zum Heil und zur Rettung.

Aber nicht nur in ihrer Gesamtheit bildet die Heilige Schrift eine Fundgrube der nützlichsten Geistesschätze. Ist das Schriftganze einem Fruchtacker vergleichbar, so gleicht jede einzelne Stelle, selbst jedes Wort der Schrift einem Samenkorn, und derjenige, der sich damit befafst, dem Ackersmann, der nach Mafsgabe des angewandten Fleifses seinen Nutzen zieht[5]. Wer wählerisch das eine verwirft, das andere annimmt, gleicht den Schafen, die, wenn sie gesättigt sind, die gute Weide zerstampfen und das Wasser trüben; tun wir nicht nach ihrem Beispiele, sondern suchen wir aus allem Nutzen zu ziehen[6]. Und in der Tat ist auch kein Buchstabe, kein Jota in den heiligen Büchern nutzlos, ebensowenig als in der sichtbaren Pflanzenwelt auch nur ein einziges Gewächs dem geübten Botaniker ohne nützliche Bestimmung erscheint. So seien wir denn eifrige Forscher in diesem Garten voll wunderbarer geistiger Heilpflanzen (βοτανικοὶ τῆς Γραφῆς) und suchen wir auch den Nutzen des einzelnen zu ergründen[7]. Um uns diesen Nutzen zugänglich zu machen, hat sich Gott sogar zur Unvollkommenheit der menschlichen Sprach- und

[1] In Num. hom. 27, 1 (12, 780).

[2] In Ierem. hom. 4, 4 (13, 290).

[3] 5 Mos. 32, 99. In Ierem. hom. 1, 16 (13, 273).

[4] In Exod. hom. 29 (12, 269): Ἰατρός ἐστι ψυχῆς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ὁδοῖς θεραπείας χρώμενος ποικιλοτάταις καὶ ἁρμοδίαις πρὸς τοὺς κακῶς ἔχοντας, καὶ ἐπικαιροτάταις.

[5] In Exod. hom. 1 (12, 297).

[6] Comment. in Ezech. 20 (13, 664).

[7] Fragm. ex hom. in Ierem. 39 (13, 514).

Schreibweise herabgelassen[1]. Ja selbst wenn wir nicht in den tiefen Sinn der heiligen Urkunden einzudringen vermögen, behält die Beschäftigung mit denselben ihre grofsen Vorteile; denn mit dem Nutzen steht und fällt der Inspirationscharakter nach dem Worte des hl. Paulus, dafs alle gottgehauchte Schrift nützlich sei (2 Tim. 3, 16)[2]. So findet sich denn auch in der Tat bei einfachen Leuten, die das Schriftwort, ohne es zu verstehen, gläubig hinnehmen, oft gröfsere Unbescholtenheit, Sittenstrenge und Ernst als bei den Gelehrten. Es leitet sich diese Wirkung von einer gewissen Kraft her, die den heiligen Schriften als solchen innewohnt und welche selbst beim blofsen Anhören des heiligen Textes eine Art Zauberwirkung auf die Seele ausübt zur Heilung ihrer Leidenschaften und Krankheiten, in ähnlicher Weise, wie die magischen Worte im Munde der Schlangenbeschwörer auf wilde Tiere einwirken[3]. So empfiehlt Origenes denn auch Schrifttexte aus Salomon als Mittel zur Beschwörung der Dämonen, obwohl er den Gebrauch der Dämonenbeschwörung im allgemeinen mifsbilligt und ohne Anwendung von echten Schrifttexten in keinem Fall für erlaubt hält[4].

Es erklärt sich aus dem Gesagten von selbst, mit welchem Nachdruck Origenes ein fleifsiges Lesen der Heiligen Schrift empfiehlt. Alle, auch die Heiden, sollen der in ihr verborgenen Schätze teilhaftig werden; die Glieder der Kirche durch unablässiges Studium der heiligen Bücher, die Heiden, indem man ihnen den Zutritt zu den Schriftvorlesungen gestattet und ihnen so Gelegenheit gibt, ihr Heil zu suchen[5]. Lesen wir die geschichtlichen Aufzeichnungen und die Propheten des Alten Testamentes, lesen wir die Evangelien und das

[1] C. Cels. 4, 71 (K 1, 340).

[2] In lib. Nave Fragm. ex hom. 20 (12, 920): τὸ γὰρ ἓν τῶν δύο δεῖ σε παραδέξασται ἐπὶ τούτων τῶν Γραφῶν ἢ ὅτι οὐκ εἰσι θεόπνευστοι, ἐπεὶ οὐκ εἰσιν ὠφέλιμοι . . . ἢ ὅτι, ὡς πιστὸς παραδέξασθαι, ἐπεί εἰσιν ὠφέλιμοι θεόπνευστοί εἰσιν.

[3] In lib. Nave Fragm. ex hom. 20 (12, 920).

[4] Comment. in Matth. ser. 110 (13, 1757).

[5] In Ierem. hom. 9, 3 (13, 353).

ganze Neue Testament, alle Briefe des Apostels Paulus und schreiben wir sie tief in unsere Herzen ein[1]. Aber nicht nur vorübergehend soll die Schrift uns beschäftigen; folgen wir hierin vielmehr dem Beispiel der Rebekka, die täglich zum Brunnen kam, um Wasser zu schöpfen. Will die Seele sich mit Christus vermählen, so wird sie ihn nur finden wie Rebekka den Isaak, dadurch, dafs sie jeden Tag zum Brunnen der heiligen Schriften kommt, zu den Wassern des Heiligen Geistes, immer schöpft und stets ein volles Gefäfs nach Hause trägt[2]. Rührend und für Origenes' hohe Ehrfurcht gegen die heiligen Schriften bezeichnend ist der Schlufs des Briefes an Gregorius Thaumaturgus, wo er seinen Schüler in den lebhaftesten Worten zur Schriftlektüre auffordert und ihm den gedeihlichen Weg hierfür vorzeichnet[3].

Trotz seiner warmen Empfehlung der Schriftlektüre will Origenes dieselbe doch nicht ohne gewisse Schranken gestatten, sei es in bezug auf die Leser, sei es in bezug auf den Lesestoff. So kann es vielleicht geschehen, dafs Unmündige aus der Lektüre des Canticum weder Nutzen noch Schaden ziehen. Wer nur dem Körper, nicht auch dem Geiste nach ein Mann ist, wird nicht wenig Schwierigkeiten und Gefahren darin finden; denn wer nicht gewohnt ist, mit keuschen Ohren die Sprache der Liebe zu hören, der kann selbst durch die Heilige Schrift zur unerlaubten Lust angeregt werden. Daher rät er von der Lektüre dieses Buches den geistig und

[1] In Ierem. hom. 4, 6 (13, 293).

[2] In Gen. hom. 10, 2 (12, 216); 11, 3 (12, 224).

[3] Ep. ad Greg. Thaumat. 3 (11, 92): Σὺ οὖν, κύριε υἱέ, προηγουμένως πρόσεχε τῇ τῶν θείων Γραφῶν ἀναγνώσει, ἀλλὰ πρόσεχε· Πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγιγνώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα, ἵνα μὴ προπετέστερον εἴπωμέν τινα, ἢ νομίσωμεν περὶ αὐτῶν· καὶ προσέχων τῇ τῶν θείων ἀναγνώσει μετὰ πιστῆς καὶ Θεῷ ἀρεσκούσης προλήψεως, κρούε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς, καὶ ἀνοιγήσεταί σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· „Τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει.“ Καὶ προσέχων τῇ θεῖᾳ ἀναγνώσει ὁρθῶς ζήτει καὶ μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεὸν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θείων γραμμάτων. Μὴ ἀρκοῦ δὲ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή· ἐφ' ἣ προτρέπων ὁ Σωτὴρ οὐ μόνον εἶπε τό Κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

seelisch Unreifen entschieden ab und beruft sich dabei billigend auf das Beispiel der Juden, welche die Lesung gewisser Schriftabschnitte der Jugend untersagten[1]. Daraus erhellt klar, dafs Origenes seine Ermahnung zur fleifsigen Schriftlektüre auf den weitaus gröfsten Teil jener Wahrheiten bezogen wissen wollte, welche keine Gefahr für das Seelenleben des Lesers bieten können.

3. Die Eigenschaften der heiligen Schriften.

Der Ursprung der heiligen Schriften aus Gott, ihr Charakter als Offenbarungsurkunden an die Menschheit, bedingt für dieselbe in der Anschauungsweise des Origenes eine doppelte, anscheinend widersprechende Art von Eigenschaften: auf der einen Seite eine absolute Hoheit und Vollkommenheit, auf der andern Seite vielfache relative Unvollkommenheit. Die Erwägung derselben ist für die Kenntnis des origenistischen Inspirationsbegriffes unerläfslich.

Von der unmittelbarsten Folge der göttlichen Urheberschaft, der Heiligkeit der Schrift, war bereits oben die Rede anläfslich ihres göttlichen Charakters. Auch eine zweite dadurch notwendig bedingte Eigenschaft kam dort zur Sprache: ihre normative Wahrheit, jene Wahrheit, die weit über die menschliche Weisheit erhaben ist. Die Heilige Schrift ist für Origenes die entscheidende Instanz bei Ungewifsheiten, die sicherste Zeugin der Wahrheit[2]. Diese Wahrheit ist eine

[1] Prolog in Cant. Cantic. (13, 63): „Ob hoc ergo moneo et consilium do omni, qui nondum carnis et sanguinis molestiis caret neque ab affectu naturae materialis abscedit, ut a lectione libelli huius eorumque, quae in eo dicentur, penitus temperet.“ Ohne Zweifel gilt ihm der gleiche Grundsatz auch in bezug auf viele andere Stellen des Alten Testamentes, wo der Boden nicht weniger schlüpfrig ist. Wenn Redepenning, a. a. O. 1, 271, Origenes zum Vertreter des protestantischen Grundsatzes von der unbeschränkten Schriftlektüre macht, so hat er wohl diese Stelle übersehen.

[2] In Ierem. hom. 1, 7 (13, 261 f.): . . . μάρτυρας δεῖ λαβεῖν τὰς Γραφάς. Ἀμάρτυροι γὰρ, αἱ ἐπιβολαὶ ἡμῶν καὶ αἱ ἐξηγήσεις ἄπιστοί εἰσιν . . . μᾶλλον ἁρμόζει ἐπὶ τῶν διηγήσεων ἢ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἵνα στήσω τὰ ῥήματα

durchgängige, alle Teile der Heiligen Schrift umfassende. Wenn die Ankunft Christi unter dem Blitze versinnbildet ist, der vom Aufgang bis zum Niedergang leuchtet[1], so gilt dieser Vergleich auch für das Leuchten der Offenbarungswahrheiten in der Heiligen Schrift. Wir müssen wissen, sagt Origenes, dafs das Aufblitzen der Wahrheit nicht nur auf einzelne Stellen der heiligen Schriften sich beschränkt, sondern aus jeder Schriftstelle verbreitet sich ihr Glanz, sei es im Gesetz, im Evangelium, in den Propheten oder dem Apostel[2]. Gegen die Tatsache dieser durchgängigen Wahrheit verstofsen keineswegs die scheinbaren Widersprüche, die Ungereimtheiten und buchstäblichen Unwahrheiten in den heiligen Büchern. Vor allem dürfen wir solche nicht so leicht annehmen, und wo sie sich aufzudrängen scheinen, ist der beste Weg zur Lösung ein Vergleich mit ähnlichen, bereits erklärten schwierigen Stellen. Ja gerade solche anscheinend paradoxe Stellen haben den Zweck, uns vom nackten Buchstaben auf das der Schrift zu Grunde liegende System geistiger Heilswahrheiten hinzulenken[3].

Wohl keine Eigenschaft der Heiligen Schrift hat der grofse Alexandriner mit solchem Nachdruck hervorgehoben als ihre Einheit, sei es in Rücksicht auf den einheitlichen Verfasser, sei es in bezug auf den inneren Zusammenhang der Wahrheiten. Es ist freilich seine Ansicht hierüber auf dem Boden einer eifrigen Polemik erwachsen und trägt auch in einer ungebührlichen Steigerung dieser Einheit der verschiedenen Schriftteile bis zur Einerleiheit deutlich deren Spuren an sich. Die gnostischen Sekten hatten eine Lehre aufgebracht, nach welcher sie das Alte Testament als ein Werk des Demiurgen dem Neuen, der Schöpfung des Licht-

---

τῆς ἑρμηνείας λαβὼν μάρτυρας δύο ἀπὸ καινῆς καὶ παλαιᾶς Διαθήκης· λαβὼν μάρτυρας τρεῖς ἀπὸ εὐαγγελίου καὶ προφήτου ἀπὸ Ἀποστόλου. Οὕτως γὰρ στατήσεται πᾶν ῥῆμα.

[1] Matth. 24, 27. [2] Comment. in Matth. ser. 47 (13, 1668).

[3] Comment. in Io. 2, 9 (14, 141); Comment. in Ep. ad Rom. 3, 2 (14, 929).

gottes, völlig unterordneten, dasselbe entweder gänzlich verwarfen oder durch willkürliche Auswahl verstümmelten[1]. Die Reaktion der Kirchenväter gegen diese Häresie erreichte in Origenes ihren Höhepunkt. Bei keiner Gelegenheit unterläfst er es, auf Gott als den gemeinsamen Urheber der beiden Testamente hinzuweisen. Im Übereifer identifiziert er selbst die Einheit Gottes mit der Einheit der heiligen Schriften[2]. Gesetz, Propheten, Apostel und Evangelisten, Altes und Neues Testament stammen aus der gleichen göttlichen Quelle[3]. Ein Sinnbild dieser Einheit in der Abfassung sieht Origenes in den zwei Eseln, auf welchen der Heiland bei seinem Einzuge in Jerusalem reitet und die ihm das Alte und Neue Testament darstellen[4]. Wenn er in der Verteidigung der Einheit der beiden Testamente auch bisweilen die Grenzen überschreitet und eine schlechthinige Gleichwertung ihres Inhalts anzustreben scheint, so dürfte das wohl eher eine überschwengliche Polemik als seine objektive Ansicht über das Verhältnis beider Testamente bedeuten, obwohl diese gerade durch den eifrigen Kampf gegen die Gnostiker nachteilig beeinflufst ist[5]. Zwischen dem Alten und Neuen Bunde sieht Origenes eine vollständige inhaltliche Harmonie. Als Sinnbild hierfür erscheint ihm der Vorgang auf dem Tabor passend, wo Jesus, Moses und Elias als Vertreter von Evangelium, Gesetz und Propheten im Glanze desselben Lichtes erstrahlen[6]. Mit wahrhaft poetischem Schwung führt er den gleichen Gedanken durch in

[1] Comment. in Io. 1, 14 und Anm. (14, 48).

[2] Ebd. 13, 54 (14, 504). [3] In Ierem. hom. 10, 1 (13, 357).

[4] Comment. in Io. 10, 18 (14, 357).

[5] Redepenning, a. a. O. 1, 257 ff., macht Origenes und den zeitgenössischen Vätern diesen Vorwurf und tadelt eine völlige Gleichwertung der beiden Testamente als den allgemeinen Glauben der alten Kirche. Dagegen vgl. In Io. 1, 43 (14, 28 f.), wo das Evangelium (darunter ist im weiteren Sinne das ganze Neue Testament zu verstehen, ebd. 32 f.) als vollkommen dem Alten Testamente gegenübergestellt wird. Ebd. 36 nennt er das Evangelium einen Fortschritt über die alte „Buchstabenwissenschaft". Ihrem Vorrang zufolge heifst er die neuen Schriften „primitiae scripturarum". Ebd. 25.

[6] Comment. in Ep. ad Rom. 1, 10 (14, 856).

der Analogie der sinnenfälligen Musik. Wie ein und derselbe Ton auf einer Harfe und auf einer Zither dem Ungebildeten ganz verschieden erscheint wegen der Verschiedenheit der Tonfärbung, so wird, wer in der göttlichen Musik der heiligen Schriften nicht bewandert ist, Dissonanzen finden zwischen dem Alten und Neuen Testamente, dem Gesetze und den Propheten, den verschiedenen Evangelien und dem Apostel u. s. w. Wer aber dieser göttlichen Töne kundig, ein zweiter David, zu spielen weifs, der wird, bald in die Saiten des Gesetzes, bald in die der Propheten und der apostolischen Schriften eingreifend, nach den Gesetzen der Harmonie dem einen wunderbaren Instrumente der heiligen Schriften die herrlichsten Melodien entlocken, mächtig, die Kraft des bösen Geistes zu bannen, wie David an Saul getan[1].

Anknüpfend an die Schrifttexte, wo von einem Buche die Rede ist[2], beweist Origenes die Einheit der Heiligen Schrift als eines Buches mit Rücksicht nicht auf die Mannigfaltigkeit der Schriftstücke, sondern auf die Kraft des Inhaltes[3]. Freilich ist diese wunderbare Einheit nicht zu verstehen von einer durchgängigen Einheit des Litteralsinnes, sie bezieht sich vielmehr auf den eigentlichen wahren Gehalt der heiligen Schriften, der sich nur im geistigen Sinne offenbart[4].

Als Vorzug der heiligen Schriften vor den Profanwerken der heidnischen Philosophen wird vielfach auch der Charakter des Einfachen und Schlichten in ihrer Darstellungsweise rühmend hervorgehoben.

Den Spöttereien des Celsus über die schmucklose, einfältige Schreibweise der heiligen Schriftsteller gegenüber der eleganten, kunstvollen Sprache der griechischen Philosophen stellt Origenes regelmäfsig den praktischen Zweck eines leichten

---

[1] Fragm. ex Comment. Matth. 2 (13, 832 f.): ... ἓν γὰρ τὸ τέλειον οἶδε καὶ ἡρμοσμένον ὄργανον τοῦ Θεοῦ εἶναι πᾶσαν τὴν Γραφήν.

[2] 2 Mos. 32, 32. Is. 29, 11. 12. Ps. 68, 29. Offb. 5, 1; 4, 3. 7.

[3] Comment. in Io. 5; Fragm. ex Euseb., H. E. 6, 25 (14, 154 f.): ... οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν γραφομένων ἀλλὰ διὰ τὴν δύναμιν τῶν νοουμένων.

[4] De princ. 4, 20 (11, 386).

Verständnisses der so wichtigen Offenbarungsurkunden entgegen. Gerade die kindliche Frömmigkeit und Herzenseinfalt, welche aus den Evangelien spricht und die nichts Falsches, Erdichtetes oder Hinterlistiges in denselben vermuten läfst, ist eher geeignet, den Glauben an Christus in unsern Herzen zu wecken, als jene prunkhafte, subtile, nach allen Regeln der Rhetorik ausgestattete Weisheit der Griechen. Solche Lehrer wählte sich Jesus aus, um zu zeigen, dafs der Glaube an ihn nicht etwa auf subtilen Argumenten beruhe, und dafs Herzensreinheit und gläubiger Sinn, unterstützt durch die göttliche Allmacht, weit mehr vermögen als jener künstlich gelehrte Apparat der Heiden[1].

Es liegt in dieser schlichten Einfachheit eine besondere Herablassung Gottes, der sich damit der Fassungskraft der Menschen anbequemen wollte; denn wie hätte das gewöhnliche Volk die Sprache der göttlichen Majestät verstanden? So ist nun beiden Menschenklassen gedient, jenen, welche zu einer höheren Kenntnis befähigt sind, wie den schwächer Begabten[2]. Weit entfernt also, mit Celsus in der schmucklosen Schreibweise der heiligen Bücher eine Unvollkommenheit zu tadeln, rechnet Origenes dieselbe zu deren Vorzügen.

Dafs dieses Urteil nicht etwa dem Bestreben entstammt, jede Unvollkommenheit von der Heiligen Schrift fernzuhalten, beweisen die vielen Stellen in den origenistischen Werken, wo auch zahlreiche Mängel und Unvollkommenheiten in ihr hervorgehoben werden, Mängel, welche allerdings mehr in der Unvollkommenheit des Adressaten als in der Offenbarungsurkunde an und für sich gründen. Die Erhabenheit und weise Vorsehung Gottes spricht eben nicht überall in den heiligen Büchern eine einfache, der menschlichen Schwachheit leicht verständliche Sprache, sondern gar oft redet aus ihnen die Allmacht, Weisheit und Unendlichkeit Gottes in dem ihr eigenen Idiom zu der Schwachheit des

[1] C. Cels. 3, 39 (K 1, 235); De princ. 4, 7 (11, 356).
[2] C. Cels. 4, 71 (K 1, 341).

menschlichen Verstandes. Dieses Mifsverhältnis zwischen dem Sprechenden und Hörenden zeigt sich in der Heiligen Schrift verkörpert und tritt unserem Geiste in deren Dunkelheit, in den mannigfaltigsten „Widersprüchen“, ja selbst in „Unwahrheiten“ und aller Art von Unvollkommenheiten bei der Schriftlektüre hemmend entgegen. Ist die Schrift schon in ihrer Gesamtheit gemäfs der Fassungskraft ihrer Leser ein höchst unvollkommenes Bild des Erkenntniszustandes im Jenseits[1], so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich auch in ihren einzelnen Teilen diese Dunkelheit geltend macht, wie sie selbst gesteht[2]. Und zwar sind darunter nicht nur an und für sich mysteriöse Bücher wie die Apokalypse und Isaias verstanden, sondern in allen Teilen der Heiligen Schrift würde jeder, der sich eine auch nur oberflächliche Kenntnis derselben erworben hat, auf Rätsel, Parabeln, verschleierte Reden und alle Arten von Schwierigkeiten für das Verständnis stofsen[3]. Beweis der Dunkelheit vieler Bücher sind die tatsächlichen unzähligen Irrtümer bei ihrer Erklärung[4]. Dem Celsus hält Origenes die Arroganz seines Ausdruckes vor, „dafs er alles wisse“; hätte er die mit dunkeln Sentenzen angefüllten prophetischen Bücher gelesen, die evangelischen Gleichnisse, Gesetz und jüdische Geschichte studiert, so könnte er eine solche Sprache nicht führen. Nicht einmal er, Origenes, dürfte, trotz der ernsten Beschäftigung damit, diesen Ausspruch wagen[5]. Denn wenn auch vielleicht eine oberflächliche Betrachtung vieles deutlich und leicht begreiflich findet, so wird doch meistens ein tiefes Eindringen auf Schwierigkeiten und zuweilen auf undurchdringliches Dunkel

---

[1] Comment. in Io. 10, 14 (14, 310).

[2] Select. in Ps. Fragm. 1 (12, 1076): κεκλεῖσθαι καὶ ἐσφραγίσθαι τὰς θείας Γραφὰς οἱ θεῖοί φασι λόγοι κτλ.

[3] Ebd. (12, 1077): . . . πεπληρωμένης Γραφῆς αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν σκοτεινῶν τε λογῶν, καὶ ἄλλων ποικίλων εἰδῶν ἀσαφείας δυσλήπτων τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει κτλ.

[4] Comment. in Ep. ad Rom. 4 Philocal. c. 9 (griechisch erhaltener Abschnitt) (14, 1077 f. Anm.); De princ. 4, 10 (11, 361 f.).

[5] C. Cels. 1, 12 (K 1, 64).

stofsen; aber wir dürfen deshalb durchaus nicht die schwierigen Stellen einfach übergehen[1]. Mit Rücksicht auf dieses geheimnisvolle Dunkel gleicht die Heilige Schrift einem Gebäude, das viele Wohnungen umschliefst; jede derselben hat einen Schlüssel, aber nicht den passenden; denn alle Schlüssel sind durcheinander vermengt, so dafs es nicht leicht ist, für jede Türe den richtigen zu finden. Letzteres ist die Aufgabe der Exegeten in diesem geheimnisvollen Palast der göttlichen Schrift[2].

Woher nun diese Dunkelheit im Buche der göttlichen Offenbarung? Sie ist ebensowenig eine Tücke des blinden Zufalls als jene vielen unerklärten Probleme, welche die sichtbare Schöpfung unserem Staunen unterbreitet und unserem Wissen verhüllt[3]; sie entspringt vielmehr teils aus der unendlichen Kluft zwischen dem Urheber und dem Leser der heiligen Bücher, teils aus bestimmten Absichten und Plänen der göttlichen Vorsehung. Die Heilige Schrift ist nun einmal der Ausdruck des göttlichen Gedankens, und als solcher mufs sie in der Erklärung behandelt werden, wie ja jedes schriftliche Dokument aus dem Ideenkreis seines Verfassers zu interpretieren ist. Man darf nie vergessen, dafs in dem gebrechlichen Gefäfs des gemeinen Buchstabens (inter fragile vasculum vilis litterae) die Schätze der göttlichen Weisheit enthalten sind[4] gemäfs dem Ausspruch des Psalmisten[5], und deshalb darf auch nicht der nackte Buchstabe Objekt der eigentlichen Schriftforschung sein, sondern der göttliche Sinn[6], den der Heilige Geist hineingelegt hat. Anderseits war aber Gott durch seine Absicht gleichsam gehalten, um sich als Offenbarer verständlich zu machen, sich des unvollkommenen Mittels

[1] In Exod. hom. 4 (12, 311 f.). [2] Select. in Ps. 1 (12, 1080).
[3] De princ. 4, 7 (11, 353). [4] Ebd. 4, 26 (11, 399).
[5] Ps. 44, 14: Omnis gloria regis ab intus. (Der Text ist nach der Zitation des Origenes, nicht nach der Vulgata angeführt.)
[6] De princ. 4, 26 (11, 402): Ad quam regulam etiam divinarum litterarum intelligentia retinenda est, quo scilicet ea, quae dicuntur, non pro vilitate sermonis sed pro divinitate sancti Spiritus, qui eas conscribi inspiravit, censeantur.

der menschlichen Sprache zu bedienen, deren Worte sich weit über die Grenzen des gewöhnlichen Gedankeninhaltes zur Aufnahme der göttlichen Idee erweitern mufsten, und somit kann auch für die wahre Bedeutung des Gesagten nicht mehr der objektive Umfang der Wortbegriffe genügen, sondern es mufs eine einfachere Verständnisgabe (simplex quidam intellectus) den forschenden Menschengeist bis auf jene erweiterten Grenzen des Wortinhaltes hinausführen[1]. So erscheint also die Heilige Schrift als ein Riesenbild, das in enge Rahmen gefaltet nur schwer erkennbar ist, und so liegt auch der erste Grund ihrer Dunkelheit in ihrem innersten Wesen als Offenbarung des unendlichen Gottes an die Menschen, geschrieben in menschlicher Sprache. Doch wird dieses naturnotwendige Mifsverhältnis zum Werkzeug der göttlichen Vorsehung und ihrer Absichten in bezug auf die Heilige Schrift. Vor allem ist rückwirkend gerade dieser mysteriöse Schleier über dem Schriftinhalt geeignet, den göttlichen Ursprung des Geschriebenen ahnen zu lassen[2]. Steht jedoch die Überzeugung von dieser Göttlichkeit im allgemeinen fest, so erinnert jede einzelne dunkle und scheinbar unerklärliche Stelle im gegebenen Falle an die Notwendigkeit, ein göttliches Geheimnis, einen tieferen Sinn dem Worte zuzuteilen, als der menschliche Sprachgebrauch ihm beilegt[3]. Hier dient also die Dunkelheit als Wegweiser zum Licht. Immerhin bleibt jedoch ihr natürlicher Zweck auch für die Heilige Schrift bestehen, nämlich dasjenige vor unberufenen Blicken zu verbergen, was sie mit ihrem Schleier umhüllt. Oft sind darunter Wahrheiten verborgen, die zwar an und für sich nützlich sind, für Unberufene aber eine Gefahr in sich bergen können[4].

---

[1] De princ. 4, 26 (11, 402). Vgl. Comment. Matth. 19, 12 (13, 1212). Hier bildet das Mifsverhältnis zwischen Menschensprache und Gottesidee den Erklärungsgrund, warum die Apostel so viele Parabeln nicht erklärt: ἐπεὶ μείζονα ἦν τὰ κατ' αὐτὰς δηλούμενα τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως.

[2] De princ. 4, 7 (11, 353 f.).

[3] Comment. in Io. 2, 9 (14, 141); 13, 60 (14, 521).

[4] Fragm. ex Strom. lib. 5 ex Hieron. lib. 1 adv. Rufinum (11, 102): Sin autem commodum audientis exegerit, verbis loquitur ambiguis et

Vor anderen mufs der Schriftinhalt verborgen bleiben, weil sie unwürdig sind, ihn zu kennen, und weil gerade diese Kenntnis ihnen zum Verderben gereichen würde[1].

So ist der Charakter des Dunkeln und Geheimnisvollen in der Heiligen Schrift wie die Wolkensäule im Roten Meere, den Berufenen Licht und sichere Wegeleitung, den Unwürdigen aber eine dunkle, undurchdringliche Hülle, worin sich das Heiligtum den profanen Blicken entzieht. Origenes hat diese Eigenschaft deshalb eher zu den Vorteilen als zu den Unvollkommenheiten der heiligen Bücher gezählt.

Ähnlichen Zwecken der göttlichen Vorsehung werden aber auch die tatsächlichen Mängel und Unvollkommenheiten dienstbar gemacht[2].

Die Heilige Schrift ist ein Spiegelbild des höchsten geistigen Lebens in der andern Welt, gibt es aber ebenso unvollkommen wieder, wie die sichtbare Schöpfung die unsichtbare reflektiert. Galt es deshalb, eine überweltliche Tatsache oder Wahrheit dem Rahmen der Heiligen Schrift einzufügen, für die sich in der sichtbaren Schöpfung oder wenigstens im menschlichen Ideenkreise kein Analogon fand, um den Faden der wirklichen Begebenheiten im Zusammenhang weiterzuspinnen, so flocht der Heilige Geist eben Unwahres und Ungeschehenes ein, wenn nur der eine Hauptzweck der Schrift, der Zusammenhang der geistigen Lehren gewahrt blieb. Ja gerade um die Aufmerksamkeit auf diesen Hauptzweck zu lenken und vor

---

per aenigmata quae vult profert, ut et veritatis apud eum dignitas conservetur et quod noxium esse poterat, si nudum proferretur in vulgus, quodam tecto velamine proferatur.

[1] Comment. in Ep. ad Rom. aus dem in der Philocalie Kap. 9 griechisch erhaltenen Fragm. (14, 1078): Es liegt dieser Auffassung noch ein Nachklang der gnostischen Lehre von einem esoterischen und einem exoterischen Christentum zu Grunde, welche, wenn auch nicht mit ihrem ursprünglichen streng separatistischen Charakter, so doch in gemilderter Form in die Anschauungsweise des Origenes Eingang gefunden hatte. Vgl. C. Cels. 1, 7 (K 1, 60); 3, 79 (K 1, 270); 6, 13 (K 2, 84); 7, 16 (K 2, 168); Comment. in Io. 1, 9 (14, 37).

[2] Teilweise mufste eine Erwähnung derselben schon oben S. 29 ff. geschehen, wo von den entgegengesetzten Vorzügen die Rede war.

einer ausschliefslichen Würdigung des Buchstabensinnes zu bewahren, hat Gott diese Steine des Anstofses dem Schriftleser in den Weg gelegt (σκάνδαλα. καὶ προσκόμματα. καὶ ἀδύνατα), die sich freilich einem wachsamen Auge leicht als solche verraten. Wer sollte z. B. beim Schöpfungsbericht an natürliche Tage denken vor Erschaffung der Sonne, wer an das wirkliche Lustwandeln Gottes in Eden glauben, wer an der wörtlichen Auffassung des mosaischen Gesetzes festhalten, wo das Fleisch von Tieren untersagt wird, die überhaupt nicht existieren oder ungenieſsbar sind? Auch den Berg, von dem Jesus alle Länder der Erde gesehen, wird niemand für wirklich annehmen[1].

Die Einführung dieser unwahren, oft unmöglichen Nebenumstände dient eben dem oben berührten Zweck einer zusammenhängenden, rein geistigen Offenbarung, und hierin finden gar viele Umstellungen von Tatsachen bei Wunderberichten, verschiedene Angaben von Zeit, Ort und Personen ihren berechtigten Grund: die heiligen Verfasser haben eben die Absicht, in uns geistige Beschauung zu veranlassen[2]. Mit einem treffenden Beispiel wird das Verfahren Gottes hierbei klargelegt: Denke dir, so schreibt Origenes, dafs vier verschiedene Personen das verborgene Wirken Gottes in den Seelen darzustellen hätten. Der eine erzählt, was Gott an diesem oder an einem andern Ort der Seele eines gerechten Mannes getan oder geoffenbart hat; der zweite erwähnt die einem andern gewordenen Offenbarungen; verschieden wieder sind die Angaben des dritten und vierten. Ein wie buntes, unharmonisches Bild wird daraus entstehen, wie verschieden nach Zeit, Ort und Nebenumständen! So widersprechend aber auch die akzidentellen Angaben sind, so haben doch alle in Rücksicht auf ihr einheitliches Ziel die Wahrheit gesprochen, welche hier allerdings nicht in der Schilderung der äufseren Umstände zu suchen ist. Das ist ein Bild der vier Evangelisten, welche oft in sinnenfälligem Kleide das vorbringen, was sie nur im Geiste geschaut; es ist deshalb ihr freies Ver-

[1] De princ. 4, 15 ff. (11, 378 ff.). [2] Comment. in Io. 10, 4 (14, 313).

fahren mit den Äufserlichkeiten keineswegs zu tadeln; denn es war eben ihre Aufgabe, geistig und körperlich Wahres zu berichten, wo es anging, wo beides nicht erreichbar war, das Geistige dem Körperlichen vorzuziehen und oft, wenn nötig, in materieller Lüge das Geistige zu retten[1]. Diese Auffassung vom Verhältnis des Inhaltes zur Form der heiligen Schriften hält dem Exegeten einen willkommenen Ausweg offen aus der peinlichen Alternative, welche ihm die verschiedene Darstellungsweise eines und desselben Faktums durch die Synoptiker setzt im Dilemma: Entweder widersprechen sich die Evangelisten und lügen, oder wenn es gottlos ist, dieses zu glauben, so müssen wir im gegebenen Falle mehrere numerisch verschiedene Fakta derselben Art annehmen. Die einfachste Lösung dieser Frage ergibt sich ihm aus der Absicht der Evangelisten, selbst auf Kosten der historischen Treue rein geistige Wahrheiten vorzutragen[2]. Weit entfernt also, ein gläubiges Gemüt auf Abwege zu bringen, gehen, wie die Dunkelheit, so auch die positiven Unvollkommenheiten in den heiligen Büchern darauf aus, als absichtlich von Gottes Hand gesetzte Denksteine auf das Verborgensein einer höheren geistigen Bedeutung hinzuweisen.

Manches wieder, was uns unvollkommen erscheint, erklärt sich aus einer Kondeszendenz Gottes der menschlichen Schwachheit gegenüber. Dies gilt besonders von einigen Gesetzesbestimmungen, welche offenbar nur eine solche relative Vollkommenheit aufweisen[3].

---

[1] Comment. in Io. 10, 4 (14, 313): ... Προέκειτο γὰρ αὐτοῖς, ὅπου μὲν ἐνεχώρει, ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς, ὅπου μὴ ἐνεδέχετο ἀμφοτέρως προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποί τις ψευδεῖ.

[2] Comment. in Matth. ser. 77 f. (13, 1723). Der Umstand, dafs Origenes erst an zweiter Stelle zu dieser Lösung greift, nachdem er die ursprüngliche Erklärung durch numerisch verschiedene Tatsachen als gezwungen befunden, läfst doch ein verborgenes Mifstrauen gegen sein eigenes Prinzip durchblicken.

[3] Comment. in Matth. 14 (13, 1244): ... καὶ ταῦτα λεκτέον, ὅτι τινὲς τῶν νομῶν ἐγράφησαν, οὐχ ὡς διαφέροντες ἀλλ' ὡς συμπεριφερόμενοι τῇ ἀσθενείᾳ τῶν νομοθετουμένων κτλ.

So ist es denn Origenes nach dem Vorgange seines Lehrers Klemens möglich, was ihm unzukömmlich, unwahr, widersprechend und unvollkommen in der Heiligen Schrift erscheint, nicht nur nicht der göttlichen Abfassung zu entziehen oder gar deshalb die heiligen Bücher als solche zu verwerfen, sondern selbst diese offenbaren Mängel aus einer bestimmten Absicht Gottes zu erklären. Alles in der Schrift trägt den Stempel heilsamer Gottesoffenbarung, wenn auch oft dem schwachen menschlichen Geist verhüllt im Gewande scheinbarer Unvollkommenheiten. Diese hohe Auffassung der göttlichen Urheberschaft und ihrer Folgen für die Natur der heiligen Bücher war geeignet, eine mühsame und gar oft fruchtlose Arbeit zur Beseitigung der unleugbaren Schwierigkeiten, welche die Schrift einem ernsten Forschen entgegenstellt, entbehrlich zu machen; ja sie mag vielleicht gerade diesem Zweck ihren ersten Ursprung verdanken. Dafs Origenes sie in sein System aufnahm, ist bei seinem ausgesprochenen Idealismus leicht erklärlich, und sie mufs dem unermüdlichen Schriftforscher bei den so zahlreichen schwierigen Problemen wohl zu statten gekommen sein. Die Untersuchung der Frage, inwieweit diese Ansicht in seinem System praktisch, ja für sein exegetisches Verfahren geradezu grundlegend geworden, mufs dem dritten Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleiben.

4. Das Alte Testament.

Was bisher als Folge der göttlichen Urheberschaft der Heiligen Schrift in der Lehre des Origenes geltend gemacht wurde, berührt im allgemeinen dieselbe in ihrem ganzen Umfange, ohne Unterschied der einzelnen Teile. Da jedoch die Inspiration in seiner Anschauungsweise fast durchgängig mit dem Begriffe der Offenbarung sich deckt, so geht eine Verschiedenheit der Offenbarungsurkunden naturnotwendig wenigstens indirekt auf jene zurück. Dafs ein solcher wesentlicher Unterschied die Schriften des Alten und die des Neuen Testamentes tatsächlich in zwei Gruppen scheidet, lag von jeher

sozusagen als unbestrittene Voraussetzung jedem Gebrauche der Schrift zu Grunde. Was die denkenden Geister beschäftigte und vielfach in ihren Ansichten trennte, war die Frage über die Natur des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Schriftteile. Wenn Origenes auch über diesen Punkt seine Ansicht nirgends systematisch zusammengestellt hat, so nimmt er doch in seinen Werken mehr als einmal Anlafs, sich darüber auszusprechen. Untersuchen wir, welche Stellung der grofse Alexandriner vorerst dem Alten Testamente in der Offenbarungsökonomie anweist, welchen Wert er dem Gesetze, den Propheten, den Typen des Alten Bundes für die Heilsoffenbarung beilegt. Seine Ansicht hierüber unterliegt dem entscheidenden Einflufs zweier extremer Richtungen, gegen die er als christlicher Schrifttheologe Stellung zu nehmen hatte: auf der einen Seite sind es die Juden, welche mit hartnäckiger Zähigkeit im Gesetzesbuchstaben ihr Heil suchen und dadurch zum alexandrinischen Idealismus sich im schroffsten Gegensatze halten. Im Gegenlager steht Celsus, der Vertreter des heidnischen Unglaubens, der mit allen Waffen einer raffinierten Sophistik gegen die ersten Bollwerke des Christentums, die alttestamentlichen Bücher, anstürmt[1], um ihre historische Glaubwürdigkeit, den Wert der mosaischen Gesetzgebung, die Bedeutung und Wichtigkeit der Propheten herabzusetzen[2].

So galt es denn für den christlichen Apologeten, einerseits dem rabbinischen Buchstabenkult die relative Bedeutung des mosaischen Gesetzes entgegenzuhalten, anderseits vor den heidnischen Angriffen die Wichtigkeit der alttestamentlichen Schriften zu schützen. Origenes hat dabei nicht immer die richtige Mitte getroffen und bisweilen im Eifer des Kampfes hüben und drüben über das gesteckte Ziel hinausgeschossen,

[1] C. Cels. 1, 16 (K 1, 68): . . . ὁ Κέλσος ταῦτα λέγει, σκοπὸν ἔχων κατεγορῆσαι τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ ἠρτημένης ἀπὸ Ἰουδαίων und ebd. 1, 23 (K 1, 73).

[2] Über die diesbezüglichen Angriffe des Celsus und ihre Widerlegung durch Origenes vgl. Freppel, Origène 2, 273—293.

indem er den Juden gegenüber die buchstäbliche Bedeutung des Gesetzes beinahe vollständig in Abrede stellte, die heidnische Negation durch übertriebene Wertschätzung der alttestamentlichen Offenbarung oft auf Kosten der apostolischen Schriften zu bekämpfen suchte.

Wir haben schon darauf hingedeutet, mit welchem Eifer Origenes bedacht ist, dem Alten Testamente den gleichen göttlichen Ursprung zu vindizieren wie dem Neuen. Gegen Celsus galt es vor allem, die von ihm ins Gebiet der Fabel verwiesene jüdische Geschichte als glaubwürdig zu erweisen[1], das Alter des Testamentes und seine Unabhängigkeit von inhaltsverwandten heidnischen Werken festzustellen[2] und die aus inneren Gründen gegen ihre Göttlichkeit erbrachten Argumente zu widerlegen[3]. Diese eifrige Polemik mag wohl im Verein mit dem Umstand, dafs man in jener Zeit eben der Epoche der ausschliefslichen Geltung der alttestamentlichen Bücher noch nicht ferne stand, jene Richtung im origenistischen System mitbegründet haben, welche eine unmittelbare Bedeutung der alten Bundesurkunden für die neue christliche Religion vielfach zu hoch schraubte. Der relative Charakter der alttestamentlichen Offenbarung in bezug auf das Christentum wurde nicht überall streng festgehalten und dieselbe vielfach auf gleiche Stufe mit der neutestamentlichen gesetzt. Tatsächlich könnten Stellen, wo Origenes Moses und den Propheten gleiche Erkenntnis wie den Aposteln[4] und das volle Bewufstsein des ganzen Gehaltes ihrer prophetischen Schriften zuteilt[5], sowie ein Ausdruck, der sogar dem Alten Testament einen wirklichen Vorzug über das Neue zu geben

[1] C. Cels. 3, 5 ff. (K 1, 266); 4, 31 ff. (K 1, 311 f.).

[2] Ebd. 4, 21 (K 1, 290); 6, 19 (K 2, 89). Freilich geht in dieser Widerlegung Origenes nicht so weit wie vor ihm Justin und Clemens, welche die Spitze des Vorwurfs völlig umkehrten mit der Behauptung, alles, was sich bei Heiden und Juden gemeinsam finde, hätten jene aus den Schriften dieser herübergenommen. Iustin., Apol. I. 11; Clem., Strom. I. 6.

[3] C. Cels. 1, 17 (K 1, 69).

[4] Comment. in Io. 13, 46 (14, 481); 7, 2 (14, 201).

[5] Comment. in Ep. ad Rom. ult. (14, 1291 f.).

scheint[1], die Meinung befestigen, er lasse jeden wesentlichen Unterschied fallen, würden nicht weitaus jene Texte überwiegen, welche das Alte Testament in entschiedener Inferiorität dem Neuen gegenüber erscheinen lassen. Das Alte Testament war unvollkommene Offenbarung an sich, und alles Licht, das aus ihm entströmt, entspringt dem Evangelium: dem Leuchten einer Lampe zum Glanz der Sonne ist die Beziehung zwischen dem Alten und Neuen Testamente vergleichbar. Christus ist der Zielpunkt jeder Offenbarungserkenntnis; das schwache Licht der früheren Urkunden war eine wohltuende, erzieherische Vorbereitung (εἰσαγώγη) auf den unverhüllten Glanz der Erkenntnis Christi; und wenn dieselben auch des eigenen Wertes nicht ganz entbehren, so haben sie doch beim Aufgehen der evangelischen Erkenntnis ihre Rolle ausgespielt, wie der Dünger, wenn der Feigenbaum seine Frucht getragen[2]. Diese Auffassung findet sich überall in den Werken des Origenes: die in den alten Schriften vom Geist Gottes niedergelegten Wahrheiten blieben dem Volke verhüllt bis zur Ankunft Christi, der erst das Wasser (damit verglich er diese Schriften) für uns in den Wein der vollen Erkenntnis verwandeln sollte[3]. Den wahren Gott zeigt uns auch das Alte Testament, als Vater aber hat ihn erst Christus geoffenbart[4]; Origenes nimmt also einen wesentlichen Unterschied zu Gunsten des Neuen Testamentes entschieden an, setzt ihn aber vielmehr statt in eine Erweiterung des objektiven Offenbarungsinhaltes in eine Verallgemeinerung des subjektiven Bewufstseins von demselben, bewirkt durch das Licht, das Christus gebracht. Wenn Moses und den Propheten in bezug auf ihre Schriften schon dieselbe erleuchtete Erkenntnis wie den Apo-

[1] In Ez. hom. 9 (13, 675): Si oportet instrumenta distinguere, audacter profecto dicam, multo maiorem in veteri testamento ostendi humanitatem, quam in novo.

[2] Comment. in Matth. 11, 9 (13, 838).

[3] Comment. in Io. 13, 6 (14, 408).

[4] Ebd. 19, 1 (14, 525). Bigg, The christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, 303 f., bemerkt hierzu: „Last and highest among their merits we must place their preaching of the Fatherhood of God."

steln zugeschrieben wird, so scheint mir bei einem Vergleich mit dem Angeführten diese Ansicht mehr aus der Opposition gegen die montanistische Ekstase entsprungen zu sein, als dafs sie eine wirkliche Gleichstellung bedeutete. So gilt also dem Origenes im allgemeinen das Neue Testament nicht als extensiver, sondern lediglich als intensiver Erkenntnisfortschritt über das Alte; und nachdem einmal Christus das wahre Licht gebracht, läfst sich aus diesem ebensoviele und so kräftige Heilswahrheit schöpfen wie aus jenem[1]. Es kann diese Anschauungsweise nicht befremden, wenn man aufser den oben namhaft gemachten Gründen den übermäfsig betonten göttlichen Faktor in seiner Inspirationsidee in Betracht zieht. Gott hat nun einmal gesprochen in den Schriften des Alten sowohl als des Neuen Testamentes. Diese göttliche Sprache bietet an und für sich einen unendlichen göttlichen Inhaltsreichtum; Sache des menschlichen Forschens ist es, sich denselben zu eigen zu machen, freilich mit Hilfe des nämlichen Geistes. Der verschiedene Grad dieser Geistesfülle bedingt den Grad der Schrifterkenntnis; daher der grofse Fortschritt des Neuen Testamentes, wo diese Geistesgabe zum Gemeingut der Frommen geworden, über das Alte, wo dieselbe nur wenigen zu teil wurde. Weil Origenes bei seiner relativen Geringschätzung des Buchstabens den praktischen Wert des Schriftstudiums von der Mitwirkung des offenbarenden Geistes abhängig machte, mufste er notwendig einen realen Unterschied des inneren Gehaltes der verschiedenen Schriftteile auf eine Verschiedenheit dieser Art von zweiter Offenbarungstätigkeit basieren, da eben der unzuverläfsige Buchstabe zu wenig festen Grund hierfür bot. Übrigens darf im Rahmen seines Systems die so statuierte Ungleichheit der beiden Testamente keineswegs als blofs akzidentelle unterschätzt werden, sondern kann füglich als wesentliche gelten bei der grofsen heilsökonomischen Bedeutung, die Origenes der Wahrheitserkenntnis zuschreibt, indem er aus ihrer Entwicklung die Erlösung

[1] Zur Ergänzung siehe unten: 5. Das Neue Testament S. 49 ff.

herleitet[1]. So ist es denn nur die praktische Konsequenz dieser Theorie, wenn der grofse Exegete unterschiedslos mit Stellen des Alten und Neuen Testamentes operiert; war doch der hohle Buchstabe in jenem für seine allegorischen Deutungen ebenso empfänglich wie in diesem.

Den Stempel dieser Auffassung tragen im besondern auch die Äufserungen des Origenes über die zwei inhaltlich verschiedenen Hauptteile des Alten Testamentes: das Gesetz und die Propheten.

Unter den Begriff νόμος = Gesetz fällt im weiteren Sinne auch der geschichtliche Teil der Bücher Moses und selbst die Prophetien[2]; gewöhnlich aber gilt diese Bezeichnung den mosaischen Gesetzesbestimmungen. Das ungeteilte Lob und die Bewunderung, welche Moses als Gesetzgeber[3] bei Origenes findet[4], läfst eine hohe Wertschätzung für das Gesetz selber erwarten, und es möchte fast als Widerspruch überraschen, wenn man sieht, welch niedere Stufe er demselben in der Heilsoffenbarung anweist. Wenn Moses auch unter dem positiven Einflufs des Heiligen Geistes geschrieben[5], ja Gott sich seiner gleichsam als Instrument der Gesetzgebung bedient hat[6], so repräsentiert das Gesetz doch nur einen sehr relativen Wert. Wie es vorliegt, teilt es lediglich die Aufgabe der Propheten, auf das Verständnis des Evangeliums vorzubereiten und einen Schlüssel zu bieten für den wahren Sinn der Taten und Lehren Jesu[7]. Es enthält wie jene,

[1] Vgl. Redepenning a. a. O. 2, 379 ff.

[2] Comment. in Io. 19, 1 (14, 529); Comment. in Ep. ad Rom. 4; Fragm. ex Philoc. c. 9 (14, 1077 f.).

[3] Moses ist der Repräsentant des alttestamentlichen Gesetzes, ja sein Name ist identisch mit Gesetz. Comment. in Ep. ad Rom. 5 (14, 1080); In Num. hom. 2, 1 (12, 834).

[4] Vgl. In Gen. hom. 1, 7 (12, 151): ... Moyses est in nobis stella, quae lucet et illuminat nos actibus suis, u. ähnl.

[5] In Num. hom. 26, 3 (12, 774).

[6] Comment. in Io. 6, 3 (14, 209): ... νόμος διὰ Μωύσεως, οὐχ ἀπὸ Μωύσεως δεδόσθαι.

[7] Comment. in Matth. 10, 10 (13, 857).

Elementarkenntnis und rudimentäre Anfänge der christlichen Religion[1], Vorstufen zur vollkommenen Erkenntnis durch den Logos. Hat Origenes mit der Betrachtung des Gesetzes als relativ unvollkommener Institution im allgemeinen das Richtige getroffen, so steht er in der näheren Bestimmung dieses relativen Charakters entschieden auf falschem Standpunkte. Statt dafs er denselben als notwendige Folge aus der für das Christentum vorbereitenden Bestimmung des Alten Bundes erklärt und somit als für jene Zeit vollkommen ansieht, sind ihm der blofs relative Wert und die vielseitige Unvollkommenheit des Gesetzes schon für dessen unmittelbaren Adressaten, das jüdische Volk, unbestreitbar. Wohl auf keinem Gebiet der Heiligen Schrift hat er seiner allegorischen Auslegung gröfseren Spielraum gestattet als auf dem Boden des mosaischen Gesetzes, stand ihm doch, wo der Wortlaut unzukömmlich schien, in dem den verborgenen Absichten der göttlichen Vorsehung dienstbaren geheimen geistigen Sinn ein weites Tor hierfür offen.

Das Gesetz gilt vielfach nur als Notbehelf gegen die menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit[2] ohne reellen inneren Wert; vielfach aber steigert sich seine Unvollkommenheit sogar zu förmlichen Widersprüchen, Unmöglichkeiten, Absurditäten[3]. Durch offenbare Ungereimtheiten wurden selbst die jüdischen Schriftgelehrten in die Enge getrieben, und so mufsten sie denn, um ja den Litteralsinn nicht preiszugeben, zu den mannigfachsten Fabeln, Ausflüchten und Sinnlosigkeiten in ihrer Erklärung greifen[4]. In der Tat war denn auch die pedantische buchstäbliche Gesetzesauffassung gerade ein Mittel in der Hand der göttlichen Vorsehung, das Judenvolk seinem sichern Untergang entgegenzutreiben[5]; dafs ihm die Möglichkeit benommen wurde, das Zeremonial- und Ritual-

[1] C. Cels. 2, 4 (K 1, 131).

[2] Comment. in Matth. 19, 23 (13, 1214 f.).

[3] De princ. 4, 17 (11, 380). Vgl. das Gesagte S. 32 ff. In Lev. hom. 7, 16 (12, 489).

[4] In Lev. a. a. O. [5] C. Cels. 7, 26 (K 2, 177).

gesetz nach seinem Wortlaute zu beobachten, beweist eben gerade vorzüglich den Grundsatz, dafs der Buchstabe tötet, der Geist lebendig macht [1].

Aber nicht nur in bezug auf das Unmögliche und Ungeziemende ihrer Erfüllung tragen viele Gesetze den Stempel der Unvollkommenheit, sondern manche stehen auch ihrem inneren Wesen und Gehalt nach so tief, dafs man bei blofser Betrachtung des Buchstabens nur mit Erröten Gott für ihren Urheber halten möchte und den Gesetzen der Menschen, wie der Römer, Spartaner, Athener, weitaus den Vorzug zuerkennen dürfte [2]. Alle diese Unvollkommenheiten im Gesetz einerseits, der göttliche Ursprung desselben anderseits bedingen die Notwendigkeit einer Erklärung, welche diesen scheinbaren Widerspruch beseitigt. Die Überbrückung dieser Kluft ist, wie schon bemerkt, für Origenes gegeben in der allegorischen Deutung der schwierigen Stellen. Gerade darin erblickt Origenes den Fortschritt der christlichen Auffassung über die jüdische, dafs bei völliger Übereinstimmung über das Faktum der Inspiration für die heiligen Bücher die Christen nicht wie die Juden den Geist der mosaischen Gesetze durch den Buchstaben erschöpft glauben, sondern einen von Christus entschleierten, höheren, geistigen Sinn darin finden [3]. Vor diesem geistigen Sinne mufs die wörtliche Auffassung der Gesetze im allgemeinen zurücktreten, verliert sogar oft ihre Existenzberechtigung. Namentlich sind die Speisegebote zu absurd und sinnlos, als dafs sie wörtliche Geltung haben könnten [4].

[1] In Lev. hom. 1, 1 (12, 404).

[2] Ebd. 7, 5 (12, 489). Diese Invektiven gelten meistens nur dem Zeremonialgesetz. Das Sittengesetz ist davon ausgenommen. So das Gebot der Liebe (Comment. in Matth. ser. 1 [13, 1602]) und der Dekalog. In Num. hom. 11, 1 (12, 642). Klemens hatte ihn noch allegorisch erklärt.

[3] C. Cels. 5, 60 (K 2, 63) und 7, 20 (K 2, 171), wo er ausdrücklich das Gesetz in ein buchstäbliches und ein geistiges unterscheidet: Φαμὲν τοίνυν ὅτι ὁ νόμος διττός ἐστιν, ὁ μέν τις πρὸς ῥητόν, ὁ δὲ πρὸς διάνοιαν.

[4] In Lev. hom. 7, 6 (12, 489). Auch Tertullian nahm an der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren Anstofs. Vgl. Adv. Marcion. l. 5, c. 5.

Mit dem gleichen Mafsstab werden auch viele andere Gesetze bemessen, deren unmittelbare Bedeutung nicht leicht in die Augen springt [1]. Darauf weist auch die Inkompatibilität mancher alttestamentlicher Gesetzesverordnungen mit den Grundsätzen des Christentums hin, so z. B. die Gebote, die Feinde zu töten, die Gesetzesübertreter zu steinigen und ähnliche [2]. Wenn aber auch vieles im geistigen Sinne zu erklären ist, so kann der Buchstabe doch nicht überall aufser acht gelassen werden, und wo derselbe keine der genannten Unvollkommenheiten an sich trägt, da darf die Auslegung nicht über seine Grenzen hinausgehen; denn viele der alttestamentlichen Gebote haben wie damals so auch heute noch ihren vollen, vom Worte gebotenen Sinn, obgleich im allgemeinen die typische Bedeutung des Gesetzes im Vordergrund steht [3]. Dabei betrachtet jedoch Origenes jedes einzelne Gebot für sich und gibt ihm, wo die Wortbedeutung unzulänglich scheint, eine typisch-allegorische Erklärung, anstatt die ganze Gesetzeseinrichtung, wenigstens soweit sie die Zeremonial- und Ritualbestimmungen angeht, als einheitlichen Typus des künftigen evangelischen Gesetzes aufzufassen. Unter diesem Gesichtspunkte geht der pädagogische Wert des mosaischen Gesetzes und seine innere Bedeutung für das jüdische Volk fast gänzlich verloren.

Im übrigen weist die origenistische Auffassung vom Mosaismus einen bedeutenden Fortschritt auf gegenüber der be-

[1] Vgl. Comment. in Ep. ad Rom. 2, 12 (14, 898). Hauptsächlich in diesem Kommentar hat Origenes seine Ansicht über die alten Gesetzeseinrichtungen niedergelegt. Die praktisch-exegetische Anwendung der hier skizzierten Prinzipien siehe im dritten Abschnitt.

[2] Ebd. 7, 26 (K 2, 177).

[3] In Num. hom. 11, 1 (12, 642); Comment. in Ep. ad Rom. 5, 1 (14, 1007); Comment. in Io. 1, 8 (14, 33 f.). Vgl. Comment. in Ep. ad Rom. 8, 2 (14, 1161); Comment. in Matth. 12, 3 (14, 981). Hier nennt Origenes das Gesetz den geistigen Mann (πνευματικὸς ἀνήρ) der Seele, welche bei seinem Tode, d. h. beim Aufhören seiner Verbindlichkeit, frei wird zum Eintritt in einen höheren Zustand. Den gleichen Gedanken führt er durch in Comment. in Ep. ad Rom. 1, 2, 3 und Comment. in Matth. 12, 4 (13, 981).

sonders im Barnabasbrief vertretenen Anschauung von der Gesetzesbeobachtung im Alten Bunde. Origenes hält dieselbe nicht für sündhaft, sondern sieht darin vielmehr einen unvollkommenen Gotteskult, den er neben den Glauben der einfältigen Christen stellt.

Auf einer höheren Stufe der alttestamentlichen Erkenntnisvermittlung steht die Prophetie[1]. Es lag eine gröfsere Wertschätzung des prophetischen Schriftelementes durch die ersten christlichen Apologeten um so näher, als gerade dieses Gebiet das Material für die wirksamsten Beweise lieferte. War man indes bislang gewohnt, den Begriff Prophetie mit Voraussagung zu identifizieren, so weist Origenes den Propheten eine viel weitere Aufgabe zu; sie waren nebenbei auch die Repräsentanten der zeitgenössischen Theologie[2]. Die Ausdrücke, in denen er sich zur Verherrlichung der Propheten ergeht, werfen auf seine hohe Meinung von der Prophetie selbst ein helles Licht. In Moses verehrt er mehr den Propheten als den Gesetzgeber. In den lebhaftesten Farben schildert er die Vorzüge, die Macht und die Wirksamkeit der Propheten gegenüber den Trägern der heidnischen Orakel[3]; die Vollkommenheit ihres Lebenswandels ist nur sehr schwer nachzuahmen[4]; kostbaren Edelsteinen sind sie vergleichbar[5]; ihre Worte sind gleichsam Inkarnationen von Engeln[6], ja Christi Geist selbst wohnt in ihnen[7]. Sie sind die Werkzeuge, durch die Christus den Vorzeiten sich offenbarte. So sind denn viele ihrer Weissagungen als Christi eigene Worte zu betrachten[8]. Er liefs die Propheten sein künftiges Leben auf Erden wie in einem Spiegel schauen, und so war es ihnen möglich, die kleinsten Einzelheiten desselben, selbst seine Lehre

[1] Wenn auch „Gesetz und Propheten" gewöhnlich nebeneinander aufgeführt werden, so ist das nur als Kollektivbenennung des Alten Testamentes, nicht aber als Gleichwertung beider Teile anzusehen.

[2] Comment. in Io. 1, 28 (14, 87).

[3] C. Cels. 8, 6 (K 2, 225).

[4] Ebd. 7, 6 (K 2, 158).

[5] Comment. in Matth. 10, 8 (13, 853).

[6] Ebd. 12, 30 (13, 1050).

[7] De princ. 1, 1 (11, 115).

[8] Comment. in Io. 6, 23 (14, 265).

bis auf die einzelnen Punkte, zum voraus genau zu beschreiben[1]. Alles war somit vorgezeichnet in den Prophetien, welche sich nicht ausschliefslich in den prophetischen Büchern, sondern auch im Pentateuch, in den Psalmen und in der ganzen Heiligen Schrift zerstreut finden[2]. Doch ist eine genaue Unterscheidung nötig zwischen jenen Weissagungen, welche ganz deutlich und direkt auf Christus gehen, und jenen, die mehr verschleiert in Bildern und Gleichnissen von ihm sprechen[3]. Zu der ersten Klasse gehören im Pentateuch nur drei Stellen: der Segen Jakobs, das Vaticinium Balaams und der Segen Moses', das übrige bezieht sich nur typisch auf Christus[4]. Christus ist also der Zielpunkt jeglicher Prophezeiung, deshalb hört das Prophetentum bei seinem Erscheinen auf. Johannes der Täufer war der letzte Prophet. Sein Name selbst ist der Inbegriff der Prophetie; mit ihm haben die Juden das Prophetentum als solches in Fesseln gelegt und somit eine göttliche Institution ausgerottet, welche in erster Linie zu ihrem eigenen Heile eingesetzt war; Judäa war ja das Vaterland der Propheten[5]. Neben ihrer hohen Mission, auf den Messias vorzubereiten, sollten sie dem Judenvolk einen Ersatz bieten für die Orakel, wie sie die Heidenvölker besafsen und die den Juden verboten waren[6]. Daher auch die Unterscheidung in Weissagung und Vorhersagung, wovon erstere den Logos und sein Reich zum Gegenstande hat[7], letztere auf untergeordnete Dinge sich bezieht und nur ein Mittel ist, die Neugierde des Volkes zu befriedigen und sie so von den verbotenen heidnischen Orakeln abzuhalten.

Was die Auslegung betrifft, so geht Origenes zwar in der Allegorisierung der Vaticinien nicht so weit wie beim

---

[1] Comment. in Io. 2, 28 (14, 173).

[2] Comment. in Matth. 10 (13, 888).

[3] C. Cels. 1, 50 (K 1, 101): . . . πολλοὶ προφῆται παντοδαπῶς προεῖπον τὰ περὶ Χριστοῦ, οἱ μὲν δι' αἰνιγμάτων, οἱ δὲ δι' ἀλληγορίας ἢ ἄλλῳ τρόπῳ, τινὲς δὲ καὶ αὐτολέξει.

[4] Ebd. 1, 51 (K 1, 103).

[5] Comment. in Io. 13, 54 (14, 501).

[6] C. Cels. 1, 36 (K 1, 87). [7] Ebd. 7, 17 (K 2, 168).

Gesetz; jedoch auch hier spielt die Dunkelheit naturgemäfs eine grofse Rolle und sind Unzukömmlichkeiten auf dem gewohnten Wege der allegorischen Auslegung zu vermeiden. Gerade durch die buchstäbliche Auffassung der messianischen Weissagungen wurden die Juden sogar zum Gottesmord verleitet[1]. Man darf wohl bei dem überall betonten relativen Charakter des Alten Testamentes mit Recht eine ausgedehnte Typologie im System des Origenes erwarten, ist ja doch nach seiner Anschauung die ganze irdische Heilsökonomie nur ein Spiegelbild des vollkommenen Lebens im Jenseits. Die Erkenntnis eines rein geistigen Evangeliums bildet die Krone unserer übernatürlichen Bestimmung. Darin liegt das Endziel aller Auserwählten. Eine solche Erkenntnis können uns weder das Gesetz und die Propheten noch auch das geschriebene Evangelium bieten, weil sie eben in der Hülle der sinnlichen Sprache nur dem unvollkommenen Zustand der im Körper gefangen gehaltenen Seele die Hand bieten. Indessen sind die Vorstufen zu jener vollkommenen rein idealen Erkenntnis mehr oder weniger vollkommen, nach Mafsgabe ihrer heilsökonomischen Stellung. So ist also klar, dafs die Typen, d. h. jene auf die Zukunft hindeutenden Stellen in der Schrift, nicht nur auf das Alte Testament sich beschränken, sondern in gleicher Weise auch auf das Neue sich ausdehnen. Freilich ist es wahr, dafs viele Tatsachen aus dem Alten Bunde auf Begebenheiten und Wahrheiten im Neuen Testamente hinweisen; sich aber mit der alleinigen Ausdeutung auf diese letzteren zufrieden geben, hiefse auf halbem Wege stehen bleiben[2]. Die betreffende Wahrheit hat mit ihrer ersten Erfüllung im Neuen Testament nur ein der Lehrstufe des letzteren entsprechendes geistigeres Kleid angezogen, um erst im Reiche des rein geistigen Erkennens ihre Hülle ganz abzulegen, so gut, als die wahren geistigen Anbeter, wie sie im

[1] De princ. 4, 8 (11, 357).

[2] Comment. in Io. 10, 18 (14, 357): Οὐ γὰρ νομιστέον τὰ ἱστορικὰ ἱστορικῶν εἶναι τύπους, καὶ τὰ σωματικὰ σωματικῶν, ἀλλὰ τὰ σωματικὰ πνευματικῶν καὶ τὰ ἱστορικὰ νοητῶν.

Evangelium gemeint sind, zwar höher stehen als diejenigen, welche nach äufseren Formen anbeten, aber erst, wenn sie die ganze Geistesfülle empfangen, ihre volle Aufgabe zu erfüllen im stande sind. So erschöpft sich die jüdische Paschafeier in ihrem typischen Sinn nicht durch ihren Antitypus, das eucharistische Mahl der Christen, sondern sie weist hin auf ein drittes Paschafest in Gesellschaft der Engelscharen beim beseligenden Austritt aus diesem Leben[1]. Der jüdische Tempel ist nicht nur ein Vorbild des Leibes Christi; seine symbolische Bedeutung geht durch diesen neutestamentlichen Antitypus weiter bis zur geistigen Gemeinschaft der Gläubigen[2]. Sei es in einem gewissen Gefühl der Unsicherheit über diese dogmatische Grundlage, sei es mit Rücksicht auf den unmittelbar praktischen Lehrzweck seiner skripturistischen Erörterungen[3], Origenes macht in Wirklichkeit wenig Gebrauch von diesem doppelt typischen Sinn, während er die einfach typische Bedeutung alttestamentlicher Personen und Vorgänge für Personen und Vorgänge des Neuen Testamentes reichlich ausbeutet[4].

Es ist ja unleugbar, dafs das Alte Testament Typen und Vorbilder des Neuen in sich birgt, ja dafs es in seiner Gesamtheit Christus und sein Reich in mehr oder weniger deutlichen Formen versinnbildet[5]; es ist ebenso unbestritten, dafs

---

[1] Comment. in Io. 10, 18 (14, 357).

[2] Vgl. u. a. ebd. 6, 33 (14, 289 f.); In Num. hom. 5, 3 (12, 602). Nachdem Origenes von dem jüdischen Priestertum gesprochen, deutet er dasselbe auf unsern Zustand im Jenseits aus: „... ut cum discesserimus de hac vita, mereamur assumi inter sacerdotes Dei et ministrantes arcae testamenti in arcanis scilicet et reconditis mysteriis."

[3] Von seinen exegetischen Werken über alttestamentliche Bücher sind fast nur noch Homilien vorhanden.

[4] Von vielen Stellen vgl. E tom., In Gen. 3 und Sel., In Num. (12, 145 und 576), wo Josue, Comment. in Io. 1, 23 (14, 64), wo David, In Luc. hom. 28 (13, 1873), wo der ägyptische Joseph als Vorbild Christi angeführt wird. In Num. hom. 10 (12, 616) werden die Stiftshütte und ihre Gerätschaften auf die Kirche und ihren Kult gedeutet u. s. w.

[5] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 102, a. 4.

die Bedeutung mancher Typen über das Neue Testament hinausgeht und bis ins künftige Leben hineinreicht[1], doch ist es entschieden zu weit gegangen, diesen typischen Charakter auf alle Einzelheiten auszudehnen, in jeder Stelle, in jeder Form, in jeder Tatsache, ja selbst in den geringfügigsten Nebenumständen Figuren künftiger Dinge zu sehen, und wo sie sich selbst nicht klar und augenscheinlich als solche ausweisen, diese typische Deutung willkürlich hineinzutragen: ein Verfahren, das notwendig zu Exzessen führen mufste[2]. Gerade jene Einzelbetrachtung der Schriftteile, die Zerstückelung des ganzen Schriftorganismus, welche Origenes selbst mit den schärfsten Worten verurteilt[3], hat ihn unversehens irregeleitet. Zweifelsohne ist der Grund dieser Verirrung in seiner allzu hoch geschraubten Inspirations- und Offenbarungsidee zu suchen, nach welcher die göttliche Sprache in der Heiligen Schrift naturgemäfs eine Mysteriensprache ist, und je einfacher und verständlicher sie scheint, um so deutlicher auf das Vorhandensein verborgener Geheimnisse hinweist. Die alttestamentlichen Schriften gaben durch ihre offenbare Relativität und Unvollkommenheit Stoff zu reicherer Ausbeute. Die aus der beschränkten Einzelbetrachtung resultierende Wertlosigkeit vieler Gesetze, die Dunkelheit der prophetischen Bücher einerseits, die klare Beziehung vieler alttestamentlicher Typen auf ihr neutestamentliches Nachbild anderseits waren für eine ungebührliche Ausdehnung der Typologie gegebene Faktoren.

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 101, a. 2. So wird z. B. Jerusalem nicht auf die christliche Kirche, sondern auch auf das selige Leben der Heiligen im Himmel von der Schrift selber angewendet. Vgl. Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22. 23. Offb. 3, 12. 21; 2, 10. 11.

[2] Selbst das irdische Leiden und der Erlösungstod Christi enthält den Hinweis auf ein erneutes Leiden im andern Leben. De princ. 4, 6 (11, 338).

[3] Origeniana l. 2, q. 3, n. 23, 24; Comment. in Io. 9, 12 (14, 337): Ὡς ἐνὶ δὲ σώματι τῇ ἁπάσῃ προσελθετέον γραφῇ, καὶ τὰς ἐν τῇ ἁρμονίᾳ τῆς πάσης συνθέσεως αὐτῆς εὐτονωτάτας καὶ στερροτάτας συνοχὰς οὐ συντριπτέον, οὐ δὲ διακοπτέον, ὅπερ πεποιήκασιν οἱ τὴν ἑνότητα, τοῦ ἐν πάσαις ταῖς Γραφαῖς πνεύματος τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς συντρίβοντες.

5. Das Neue Testament.

Das Erscheinen Christi in menschlicher Gestalt auf Erden ist das Zentrum der göttlichen Heilstätigkeit zum Wohle der Menschheit und insbesondere der Brennpunkt der ganzen Offenbarungsökonomie. Dieser Gedanke sollte grundlegend werden beim Aufbau eines systematischen theologischen Lehrgebäudes, dessen Anfängen wir bei den grofsen Theologen der alexandrinischen Katechetenschule begegnen. Bei Klemens trat diese Idee weniger deutlich hervor; Origenes wählt sie als Mittelpunkt seines ganzen theologischen Lehrverfahrens. Die Vereinigung der Seele mit Gott durch den Logos bildet für ihn die Idee der Erlösung[1], und diese Vereinigung soll vor allem durch die Kenntnis der durch ihn vermittelten Offenbarungsquellen sich verwirklichen[2]. Es geht also schon aus dieser Grundanschauung mit Notwendigkeit eine alles bestimmende Zentralstellung der Person Christi in bezug auf die Offenbarungsdokumente für das origenistische System hervor. Zu den bereits gemachten Andeutungen mögen der Vollständigkeit halber noch einige nähere Gesichtspunkte hinzukommen. Obwohl der Erlöser keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen und sein öffentliches Lehramt nur ein Jahr lang dauerte[3], so ist er doch der von Gott bestellte Lehrer der Wahrheit, das Licht in der Finsternis, das Licht der Welt und der Völker[4], ein Licht, zu dem die Apostel und Propheten wie die Sterne zur Sonne sich verhalten[5].

---

[1] Siehe Redepenning a. a. O. 2, 381 ff. Über die Soterologie des Origenes vgl. ferner Ch. Boyer, La redemption dans Origène, Montauban 1886; Schulz, Die Christologie des Origenes im Zusammenhang mit seiner Weltanschauung, Jahrbb. f. prot. Theol. 1 (1875).

[2] In dieser Idee ist wohl auch die Lehre mitbegründet, dafs die Gerechten des Alten Bundes gleiche Erkenntnis Christi hatten wie die Apostel und Evangelisten (Comment. in Io. 6, 1 [14, 201 f.]), da eben ihre „Gerechtigkeit" von einer vollkommenen Erkenntnisvereinigung mit dem Logos herzuleiten ist.

[3] In Luc. hom. 32 (13, 1883).

[4] Über diese geisterleuchtende Tätigkeit Christi spricht Origenes an sehr vielen Stellen. [5] Comment. in Matth. 16, 3 (13, 1371).

Ja selbst über die Grenzen der menschlichen Natur dehnt sich Christi Lehrtätigkeit aus; wie er den Menschen Mensch, so ist er den Engeln zum Zweck der Erlösung Engel geworden[1], indem er ihnen das ewige Evangelium des Johannes (Offb. 14, 6) übermittelte[2]. Ganz besonders eng aber ist die Beziehung des Herrn zu der uns Menschen gegebenen Offenbarung. Abgesehen davon, dafs seine Erscheinung in der Fülle der Zeit den alttestamentlichen Urkunden endgültig und unverwüstlich den Stempel des göttlichen Ursprunges aufdrückte[3], war er in der Vorzeit selbst schon den Propheten und Patriarchen in Engelsgestalt erschienen und hat mit ihnen gesprochen[4]. Christus wohnte in Moses und den Propheten[5]. Er ist der Zielpunkt des Gesetzes[6]; ja wie er Gerechtigkeit, Wahrheit, Leben heifst, so kann er mit demselben Recht auch Gesetz genannt werden als der Formalgrund für dessen Verbindlichkeit[7]. Die höhere Stellung der Prophetie über dem Gesetz folgt naturgemäfs aus einer mit der Entwicklung der Offenbarung Schritt haltenden engeren Verbindung Christi mit deren menschlichen Organen. Er erleuchtet, vom Vater gesandt, die Propheten[8], er bildet den Gipfelpunkt jeglicher Prophetie, und mithin haben die Juden in

---

[1] Comment. in Io. 1, 34 (14, 81); ebd. 1, 40 (93) dehnt Origenes die Erlösung selbst auf die Gestirne aus, was sich aus der Tatsache erklärt, dafs sich sein Erlösungsbegriff mit der Idee der allgemeinen Wiederherstellung der Dinge in ihren Urzustand deckt (ἀποκατάστασις πάντων).

[2] Comment. in Ep. ad Rom. 1, 4 (14, 848): Si ergo cum apparuit nobis hominibus, non sine Evangelio apparuit, consequentia videtur ostendere, quod etiam angelico ordini non sine Evangelio apparuerit, illo fortassis, quod aeternum Evangelium a Ioanne memoratum supra edocuimus. Vgl. dazu die versuchte Rechtfertigung dieser Lehre bei Huet, Origeniana l. 2, q. 3, n. 23, und besser bei Redepenning a. a. O. 2, 401.

[3] De princ. 4, 6 (11, 353).

[4] Comment. in Io. 1, 34 (14, 81).

[5] De princ. 1, 1 (11, 115); Comment. in Io. 6, 21 (14, 268).

[6] Comment. in Ep. ad Rom. 8, 2 (14, 1160): Finis enim legis Christus, hoc est perfectio legis, et iustitia Christus est, sed credentibus.

[7] Ebd. (939).

[8] Comment. in Io. 2, 1 (14, 108).

ihm das Haupt und die Krone ihrer ganzen prophetischen Institution verworfen [1].

Doch sein Prophetenamt geht über die Grenzen des Judenlandes hinaus und vermittelt das Heil auch allen Heidenvölkern [2]. Bei seinem leiblichen Erscheinen auf Erden hat er dann den Schleier weggenommen, der bisher über dem Gesetze und den Propheten lag, indem er ihren reellen Wahrheitsgehalt aufdeckte [3].

Aber nicht blofs auf die Bestätigung und Erläuterung der in den bereits vorhandenen Schriften niedergelegten Offenbarungswahrheiten beschränkte sich Christi Lehramt auf Erden; sein ganzes irdisches Leben, alle seine Handlungen, seine Wunder, seine Predigten haben selbst tiefen Lehrgehalt, und dieser ist so erhaben, dafs kein Wort aus seinen Reden im gewöhnlichen Sinne verstanden werden darf [4]. Ja alles, was er tut und lehrt, ist nicht nur einmal geschehen, sondern es ist lediglich Symbol dessen, was er immerfort zu unserem Heile vollbringt [5]. Wie nämlich Christus zwei Seiten hat, eine sinnlich wahrnehmbare und eine geistige, dem fleischlichen Auge verborgene, so haben auch seine Taten und Lehren eine einfache, gleichsam auf der Oberfläche liegende, auch dem Ungebildeten leicht erkennbare Bedeutung, enthalten aber zugleich einen tieferen, oft vielfachen Sinn, höhere Wahrheiten, ewige Ideen, die, häufig in Gleichnisse und Bilder eingekleidet, nur den Vollkommenen zugänglich sind.

---

[1] Comment. in Matth. 10, 22 (13, 896): ... τὴν δὲ κεφαλὴν τῆς προφητείας Ἰουδαῖοι οὐκ ἔχουσιν, τὸν κεφάλειον πάσης προφητείας Χριστὸν Ἰησοῦν.

[2] In Ierem. hom. 1, 11 (13, 268 f.).

[3] Comment. in Io. 1, 8 (14, 36): Ὅταν γὰρ υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τῇ θειότητι αὐτοῦ περιελὼν τὸ ἐν τῷ νόμῳ καὶ προφήταις καλύμμα πάντων τὸ θεῖον ἀπέδειξε, φανερὸς παραστήσας τοῖς βουληθεῖσι τῆς σοφίας αὐτοῦ γενέσθαι μαθηταῖς τίνα τὰ ἀληθινὰ τοῦ Μωύσεως νόμου, ὧν ἀποδείγματι καὶ σκιᾷ ἐλάτρευον οἱ πάλαι καὶ τίς ἡ ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις πραγμάτων ἅτινα τυπικῶς συνεβαίνεν ἐκείνοις.

[4] Ebd. 20, 29 (657 f.): Διὰ τοῦτο οὐδένα τοῦ Ἰησοῦ λόγον καὶ ταῦτα ἀναγραφῆς ἀξιωθέντα ὑπὸ τῶν ἁγίων μαθητῶν αὐτοῦ, ὡς ἔτυχεν ἐκδεκτέον.

[5] Comment. in Matth. 11, 17 (13, 960): ... σύμβολα γὰρ ἦν τά ποτε τῶν ἀεὶ ὑπὸ τῆς δυνάμεως Ἰησοῦ ἐπιτελμένων.

Zur Fortsetzung seines sichtbaren Erlösungswerkes und als Träger seines Lehramtes hat Jesus bei seiner Auffahrt zum Himmel die Apostel hinterlassen. Sie sollten als Sprachorgane für seine Offenbarung dienen[1]; durch sie übt er die Funktionen der Seele gegenüber dem Leibe der Kirche aus[2]. Was sie Gutes niedergeschrieben, das schöpften sie aus der evangelischen Lehre der Kirche[3].

Aus dieser Stellung Christi zu den Aposteln ergibt sich naturgemäfs im origenistischen System eine hohe Auffassung der Evangelien und der übrigen apostolischen Schriften.

Sehr mannigfaltig ist der Sinn, welchen Origenes dem Ausdrucke „Evangelium“ beilegt[4]. Eine generelle Begriffsbestimmung gibt er in dem Satze: Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον λόγος προιέχων ἀπαγγελίαν, πραγμάτων κατὰ τὸν εὔλογον διὰ τὸ ὠμφελεῖν εὐφραινόντων τὸν ἀκούοντα ἐπὰν παραδέξηται τὸ ἐπαγγελλομένων[5].

Er fügt dieser Definition noch einige andere Umschreibungen bei, welche alle die primitive Verbalbedeutung als Freude erregende Nachricht ausdrücken. Angewandt auf die diesen Namen tragenden Schriftstücke bezeichnet das Wort die Freudenbotschaft von der endlichen heilbringenden Ankunft des Erstgeborenen aller Kreatur, Jesu Christi[6]. Es spricht aus dieser Definition deutlich die Idee des Origenes, wonach er das Evangelium als die langersehnte Befreiung vom Drucke des mosaischen Gesetzes betrachtet. Deshalb trifft dieselbe streng genommen auch für die alttestamentlichen Schriften nicht zu, die, obwohl sie die Ankunft Christi zum Gegenstande haben, dieselbe verschleiert verkünden und darum erst, nachdem der erschienene Messias diesen Schleier gelüftet, den

---

[1] De princ. 1, 1 (11, 115). [2] Ebd. 2, 8 (225).

[3] Comment. in Io. 1, 11 (14, 41 f.).

[4] Hierüber vgl. den Anfang des Comment. in Io. (14, 1).

[5] Ebd. 1, 7 (81).

[6] Ebd.: ἕκαστον γὰρ εὐαγγέλιον συστήμα ἀπαγγελλομένων ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεξαμένῳ τυγχάνον ὠφέλειαν ἐμποιοῦν κατὰ τὸ εὔλογον εὐφραίνει διδάσκον τὴν δι' ἀνθρώπους τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ σωτήριον αὐτοῖς ἐπιδημίαν.

wahren Charakter einer Freudenbotschaft erhielten[1]. Da nun das Alte Testament durch Jesu Erscheinen zum Evangelium geworden, so gebührt dieser Name in erster Linie jenen Büchern, welche das Leben Christi und was mit ihm im nächsten Zusammenhange steht, zum Gegenstande haben. Wegen seines verborgenen evangelischen Inhaltes kann also auch das Alte Testament, dessen Spitze und Repräsentant Johannes der Täufer ist, füglich der Anfang des Evangeliums genannt werden. Das beweist auch das Vorgehen des Philippus (Apg. 8, 32. 33), der die Verkündigung des Evangeliums an den Kämmerer mit dem Propheten Isaias begann. Im weitesten Sinne kann selbst die Verkündigung jeglicher guten Lehre diesen Namen tragen, da ja alles auf Christus, den Inbegriff alles Guten, hinzielt[2].

In ähnlichem Verhältnis steht das Evangelium zu den übrigen neutestamentlichen Schriften. Diese sind als Ergänzung der eigentlichen Evangelien, was die Würde des Inhaltes betrifft, mit ihnen nicht zu vergleichen, haben aber doch wegen ihrer direkten Beziehung zu der Person Christi[3] sogar noch ein gewisses Vorrecht vor den alttestamentlichen Büchern auf die Bezeichnung „Evangelium". Paulus hat Christum gepredigt; was er gepredigt, hat er niedergeschrieben; daher sind seine Schriften Evangelium. Das gleiche gilt von den Briefen des Petrus und der übrigen Apostel[4]; überhaupt alles, was auf die Ankunft und Gegenwart Christi Bezug hat und die Verwirklichung der Erlösungsidee, die Vereinigung der Seele mit ihm bezweckt, fällt unter den Begriff des Evangeliums[5]. Es partizipieren somit alle Teile der Heiligen Schrift nach Maßgabe ihrer mehr oder weniger direkten Beziehung

[1] Comment. in Io. 1, 8 (14, 33 f.). [2] Ebd.

[3] Weil sie zum Glauben an das in den Evangelien von Christus Erzählte aufmuntern. Vgl. ebd. (32).

[4] Ebd.

[5] Ebd.: καὶ ἁπαξαπλῶς τὰ συνιστάντα τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ κατασκευάζοντα τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἐμποιοῦντά τε αὐτὴν ταῖς ψυχαῖς τῶν βουλομένων παραδέξασθαι τὸν ἑστῶτα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούοντα καὶ εἰσελθεῖν βουλόμενον εἰς τὰς ψυχὰς λόγον Θεοῦ.

auf Christus an dem Begriffe Evangelium, so dafs jene vier Bücher, welche diesen Namen tragen, den Mittelpunkt bilden, in dem sich Altes und Neues Testament harmonisch konzentrieren. Sie heifsen mit Recht die Erstlingsfrucht[1] der ganzen Heiligen Schrift. Doch auch unter den Evangelien müssen wir je nach der Innigkeit ihres Verhältnisses zu Christus verschiedene Grade unterscheiden. Wie die Evangelien die Erstlinge der ganzen Schrift sind, so ist das des Johannes der Erstling unter den Evangelien, weil er am deutlichsten die Gottheit Christi gezeigt[2]. Sein Evangelium bildet gleichsam die Sonne, von welcher die anderen Teile der göttlichen Offenbarung gleich Sternen ihr Licht erhalten, und zwar deshalb, weil dasselbe Christus selbst, das Ziel und den Mittelpunkt der ganzen offenbarenden Heilstätigkeit Gottes, zum unmittelbaren Gegenstande hat[3]; ja Christus ist gewissermafsen mit dem Begriff des Evangeliums identisch, und vielleicht trifft gerade ihn die johanneische Bezeichnung des „Evangelium aeternum“ (Offb. 14, 6)[4]. Die Prophezeiungen, welche das Alte Testament über seine Person enthält, gelten deshalb rückwirkend auch vom Evangelium[5]. Bei dieser Grund-

[1] Comment. in Io. 1, 4 (14, 25): καὶ γὰρ τολμητέον εἰπεῖν πασῶν τῶν Γραφῶν εἶναι ἀπαρχὴν τὸ εὐαγγέλιον. Origenes macht an dieser Stelle auf den Unterschied der beiden Begriffe πρωτογέννημα und ἀπαρχή aufmerksam. Ersteres waren die jüdischen בכורים (Bikurim, vgl. 2 Mos. 23, 16; 3 Mos. 2, 14), ein geringer Teil der Rohfrüchte, welche am Erntefest geopfert wurden, letztere, תרומות (Therumoth) genannt, war ein beträchtlicher Teil des Landertrages ($^1/_{60}$—$^1/_{40}$), welcher verarbeitet und zubereitet nach vollendeter Ernte als Zehnt den Priestern gebracht werden mufste (2 Mos. 23, 16. 3 Mos. 23, 29. 4 Mos. 18, 13. 5 Mos. 18, 4; 26, 2). Mit den πρωτογεννήματα vergleicht Origenes das mosaische Gesetz in seinem unvollkommenen Zustande; die ἀπαρχαὶ versinnbilden ihm das Evangelium, das Beste und Vollkommenste der heiligen Schriften.

[2] Offb. 1, 8; 22, 13. [3] Comment. in Io. 1, 14 (14, 45).

[4] Comment. in Ep. ad Rom. 1 (14, 861).

[5] Ebd. 1, 4 (848). Doch finden sich auch direkte Prophezeiungen vom Evangelium, als geschriebenem Gottesworte (vgl. Ps. 67, 12; 147, 15. Ier. 16, 16). Wenn Origenes den Singular als Kollektivnamen für alle vier evangelischen Schriften braucht, so erklärt er dies aus der Einheit des zu Grunde liegenden geistigen Sinnes. Comment. in Io. 2, 4 (14, 193).

anschauung darf die grofse Ehrfurcht, welche Origenes dem Evangelium entgegenbringt, nicht wundernehmen. In ihm sieht er die verkörperte Kraft Gottes zum Heile der Menschen, sogar für den Leib schreibt er ihm Heilkraft zu [1].

Wiewohl jedoch dem alten Gesetze gegenüber das Evangelium einen bedeutenden Fortschritt in der Offenbarungsökonomie bezeichnet [2], so darf es doch wenigstens in der uns vorliegenden Form nicht als der Zenit der gesamten Offenbarung gelten. Gleich den übrigen göttlichen Schriften weist dasselbe im Litteralsinne viele dunkle Stellen auf [3]; auch auf buchstäbliche Unrichtigkeiten mufs der Leser gefafst sein [4], so dafs, obwohl die Evangelien gleichsam eine verkörperte Wiedergabe des Lebens Christi bedeuten, es doch unmöglich ist, aus ihnen ein vollständiges Bild von Jesus zu konstruieren [5]. Doch diese Unvollkommenheiten sind ebensoviele Forderungen, mit geistigem Verständnis an die Lektüre der Evangelien hinanzutreten, da eben auch hier der einfache Buchstabe den verborgenen Sinn bei weitem nicht erschöpft [6]. Freilich bietet auch der Buchstabe das relativ Höchste, für jene nämlich, die auf der niedrigsten Stufe des geistigen Lebens sich finden, auf der Stufe einer rein materiellen Auffassung des Christentums. Alle aber, welche durch treue Mitwirkung mit der göttlichen Geistesgabe zu einem höheren Grad der Vollkommenheit (Χριστιανισμὸς πνευματικός) emporsteigen, müssen die Grenzen des Buchstabens überschreiten, um zu dem ihrem Lebenszustande entsprechenden höheren Sinne der Evangelien

[1] C. Cels. 3, 24 (K 1, 220).

[2] In Num. hom. 9, 4 (12, 628) erscheint das Evangelium als die Entwicklung der im Gesetze schlummernden göttlichen Kraft; ähnliche Gedanken finden sich oft.

[3] Ebd. 27, 1 (381).

[4] Comment. in Matth. ser. 77 f. (13, 1723).

[5] Comment. in Io. 10, 2 (14, 320): Proinde, quis adeo sapiens est, ut totum Iesum ex quattuor Evangeliis discat?

[6] C. Cels. 2, 69 (K 1, 190): Τὰ συμβεβηκέναι ἀναγεγραμμένα τῷ Ἰησοῦ οὐκ ἐν ψιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ τὴν πᾶσαν ἔχει θεωρίαν τῆς ἀληθείας· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν καὶ συμβολόν τινος εἶναι παρὰ τοῖς συνετώτερον ἐντυγχάνουσιν τῇ Γραφῇ ἀποδείκνυται.

zu gelangen. Allerdings ist auch diesen Begnadigten gegenüber das Evangelium noch nicht die absolut vollkommene Offenbarung. Wie es dem Gesetze als höhere Offenbarungsentwicklung gegenübersteht, so bedarf es seinerseits wieder der Fortentwicklung durch die Kenntnis jener Wahrheiten, welche die Zukunft im Jenseits dem höheren Zustande entsprechend enthüllen wird [1]. Diese höhere Kenntnis beizubringen, ist Aufgabe des ewigen Evangeliums, welches den Berufenen aufser den geschichtlichen Tatsachen aus dem Leben Jesu auch die durch dieselben versinnbildeten überweltlichen Mysterien vor Augen führt. Es ist also dieses ewige Evangelium die völlige Entwicklung der im geschriebenen Evangelium infolge des beschränkten Inhaltes der Sprachbegriffe und der zu sinnlichen Auffassungsweise des menschlichen Verständnisses nur unvollkommen niedergelegten Gottesoffenbarung. Vom buchstäblichen zu diesem höheren geistigen Verständnis aufzusteigen [2], das sinnliche (αἰσθητόν) vom intelligiblen (πνευματικόν) Evangelium zu trennen, ist unsere Aufgabe; mit ihr ist die Pflicht zum Fortschreiten in der Vollkommenheit ja identisch.

Dieser obersten Wahrheitsentfaltung des Logos im „Evangelium aeternum“ gilt die Verheifsung, dafs dasselbe verbreitet werden solle über die ganze Welt, worunter nicht nur diese Erde, sondern überhaupt der ganze Himmels- und Erdkreis zu verstehen ist (οὐ μόνον ἐν τῷ περιγείῳ τόπῳ ἀλλὰ καὶ παντὶ τῷ συστήματι τῷ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἢ ἐξ οὐρανῶν καὶ γῆς. Ebd.). Grofsartig ist das Gemälde, das Origenes am Schlusse seiner allgemeinen Erörterung über den Begriff des Evangeliums mit wenigen Worten entwirft. Es ist ihm der Inbegriff aller in Jesus Christus zum Heile der Menschheit verwirklichten

[1] Comment. in Io. 1, 9 (14, 38): ... ὥσπερ ἐστὶ νόμος σκιὰν περιέχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει τὸ νομιζόμενον τῶν ἐντυγχανόντων νοεῖσθαι.

[2] Ebd. (37): καὶ γὰρ νῦν πρόκειται τὸ αἰσθητὸν Εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν.

Güter, deren Verwaltung und Verbreitung er alle Kräfte im Himmel und auf Erden, ja Christus selbst dienstbar macht[1].

Mit dieser obersten universellen Wahrheitsentfaltung im „Evangelium aeternum" hat die göttliche Offenbarung ihren Höhe- und Zielpunkt erreicht: die restituierende Erlösung der gesamten durch die erste Sünde gefallenen Kreatur durch die intimste Erkenntnisvereinigung mit Christus, dem Mittler zwischen der beleidigten göttlichen Majestät und der verdorbenen Schöpfung. Gleich über der Wiege der Menschheit steigt empor der Morgenstern der natürlichen, doch Gott entstammenden Geisteserkenntnis auf der Bahn des Naturgesetzes; nicht rettend und erlösend, aber die Erlösung vorbereitend, wandelt er der Sonne voran, von der er sein Licht geborgt. Doch bald folgt sie selber, die lebenspendende Sonne, Christus; umflort anfangs und verschleiert vom Morgennebel der mosaischen Gesetzesformen, steigt sie empor, stets lichter und lichter, durch die Reihe der alttestamentlichen Propheten, hell und klar erstrahlt ihr Glanz im Evangelium[2], bis sie den Zenit erreicht in der vollkommenen Vereinigung der erlösten Kreatur mit der Glorie Christi[3]. Die Heilige Schrift ist gleichsam

[1] Comment. in Io. 1, 15 (14, 49): . . . βλέπειν (ἔστιν) τίς ἡ δόξα τῶν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀγαθῶν ὑπὸ τοῦ Εὐαγγελίου διακονουμένου ὑπὸ ἀνθρώπων καὶ ἀγγέλων, ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν καὶ θρόνων καὶ κυριοτήτων καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι εἴγε καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ.

[2] Den Briefen und den übrigen Aposteln weist Origenes keinen bestimmten Platz in der geschriebenen Offenbarung an, da er dieselben lediglich als Ergänzungen und Kommentare zu den Evangelien betrachtet; er führt sie auch oft unter dem gemeinsamen Namen „Evangelium" an.

[3] Über die vier Stufen der göttlichen Offenbarung an die Menschheit nach Origenes vgl. Ch. Bigg a. a. O. 207 ff. Die klassische Stelle für den inneren Entwicklungsgang der göttlichen Heilsökonomie findet sich in Comment. in Ep. ad Rom. 5, 1: Regnavit ergo mors ab Adam usque ad Moysen, id est, usque ad legem. Per legem enim purificatio peccatorum coepit operari et ex parte aliqua tyrannidi eius obsisti, per hostias, per expiationes varias, per sacrificia, per praecepta. Sed quoniam tanta eius erat dominatio, quae vires legis excederet, mittuntur in auxilium legis prophetae, sed et ipsi pervidentes supra vires suas esse tyranni

die Inkarnation dieser gesamten Erlösungstätigkeit Christi. Aber sie darf nicht als einmal geschriebenes totes Wort betrachtet werden, sondern sie ist ein ewig lebensfrischer Organismus, Leben enthaltend, Leben spendend, allen zwar, doch jedem einzelnen verschieden nach seinem individuellen Bedürfnis, mit Bildern und Gleichnissen bald der Fassungskraft des niedern Volkes Rechnung tragend, bald die Vorgeschrittenen zu geistigem Verständnis anregend, durch Unvollkommenheiten die gläubige Seele auf verborgene Geheimnisse hinlenkend. Je besser die Saiten des Herzens gestimmt sind, um so klarer widerhallt darin die göttliche Harmonie der heiligen Bücher. Sie sind eben Gottes Wort, der lebenspendende Hauch des göttlichen Geistes hat sie geschaffen (θεόπνευστοι)[1]. Wie ist nun diese Tätigkeit Gottes bei der Abfassung der heiligen Bücher in ihrem Wesen zu denken? Diese Frage ist nunmehr zu untersuchen.

Zweiter Abschnitt.

Wesen und Ausdehnung der Inspiration.

Gott ist der Urheber der heiligen Schriften, jedoch nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung des Menschen. Dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit folgt als Resultat aus der bisherigen Erörterung der origenistischen Lehre über den göttlichen Ursprung der heiligen Bücher. Im folgenden soll die Auffassung des grofsen Alexandriners über das gegenseitige Verhältnis jener beiden Faktoren dargetan werden.

Da kein aktuelles Interesse die eingehende Behandlung dieser schwierigen Frage im origenistischen Lehrsystem gebot,

potentiam, adventum praesentiamque ipsius regis exorant . . . adfuit ergo Iesus Christus filius Dei.

[1] Diese grofsartige Gesamtauffassung von der Heiligen Schrift spricht aus der ganzen origenistischen Lehre. Teilweise Abweichungen von der Wahrheit in Detailfragen sind zum grofsen Teil dem platonischen Idealismus des grofsen Alexandriners zugute zu halten.

so bleiben wir gröfstenteils auf Konjekturalschlüsse aus vereinzelten Aussprüchen und anderweitig bekannten Prinzipien angewiesen. Vor allem gilt es, die Doppelfrage zu beantworten: Welcher der drei göttlichen Personen wird die Inspiration zugeschrieben? Welche Menschen sind die Vermittler und Träger der göttlichen Inspirationstätigkeit?

1. Der göttliche Inspirator.

Da in der Anschauung des Origenes Inspiration mit Offenbarung fast durchweg identisch ist, so findet die erste Frage ihre Lösung in einer Analyse der göttlichen Offenbarungsökonomie.

Offenbarung ist das Erkennbarwerden einer bisher unbekannten Wahrheit im geschaffenen Geiste[1], und da jede einzelne Wahrheit ein Lichtstrahl der göttlichen, Gott wesensgleichen Wahrheit bedeutet, so begreift jede Wahrheitsmitteilung einen Verkehr, eine Vereinigung Gottes mit dem geschaffenen Wesen in sich[2], sei es, wo es sich um natürlich erkennbare Wahrheiten handelt, durch das Licht der Vernunft, sei es auf dem Gebiete übernatürlicher Erkenntnis durch die aufser dem Menschen gelegenen Offenbarungsorgane. Bei der Erhabenheit des göttlichen Wesens einerseits und der Niedrigkeit der Kreatur anderseits ist jedoch eine unmittelbare Annäherung schlechterdings unmöglich[3]. Diese Kluft zwischen rein göttlicher Offenbarung und kreatürlicher Erkenntnis zu überbrücken, ist in erster Linie Aufgabe des Sohnes Gottes, des göttlichen Logos. Wie dieser für jede Beziehung zwischen Gott und Welt das Bindeglied bildet[4],

---

[1] Comment. in Ep. ad Rom. 1, 16 (14, 862): . . . Quae revelantur de obscuris et absconditis, ad notitiam proferuntur.

[2] Ebd.: . . . ea quidem, quae ad sapientes saeculi de veritatis scientia pervenerunt.

[3] Es macht sich in diesem oft wiederholten Gedanken ein Nachklang der gnostischen Übertreibung des Gottesbegriffes geltend.

[4] Auf das Wirken des Logos wird selbst die Schöpfung zurückgeführt. Vgl. Comment. in Io. 1, 7 (14, 133); C. Cels. 6, 60 (K 2, 130);

so ist seiner Tätigkeit die Vermittlung der göttlichen Wahrheiten an den geschaffenen Geist, der engste und lebensvollste Verkehr Gottes mit seiner Kreatur zuzuschreiben. Der Logos ist, wie schon der Name besagt, die vollkommenste Selbstoffenbarung Gottes, der Abglanz des göttlichen Wesens. Er ist es, der die Erkenntnis des Vaters dem endlichen Geiste zugänglich macht; darum, was immer wir vom Vater wissen, wissen wir durch die Offenbarung des Sohnes[1], und da die Erkenntnis des göttlichen Wesens allen verschlossen ist, aufser dem Sohne und dem Heiligen Geiste[2], so können wir nur vom Logos geführt in dieses geheimnisvolle Dunkel der göttlichen Wesenserkenntnis eintreten[3]; in ihm und in ihm allein sehen wir den Vater[4]. Er ist gleichsam ein Spiegel, in dem sich die Strahlen der göttlichen Herrlichkeit brechen und erst so bevorzugten und gottbegnadigten Seelen einen Einblick in das Leben und Wirken Gottes gestatten[5]. Doch ist auch seine Offenbarung zu hoch und erhaben, um von der grofsen Gesamtheit der wahrheitsbedürftigen Geister unmittelbar verstanden zu werden. Nur den obersten Wesen der Geisterwelt, den Engeln, und wenigen gotterleuchteten Menschenseelen ist es vergönnt, in diesem klaren Spiegel der göttlichen Herrlichkeit sein Wesen zu schauen; das Geistesauge des gewöhnlichen Menschen aber ist zu schwach, um selbst diese im Logos reflektierten Strahlen der göttlichen Wahrheitssonne ertragen zu können[6]. Darum bedarf es eines zweiten Vermittlers, welcher das Licht der Offenbarung Gottes bis in die untersten Schichten der zur Wahrheit Berufenen hinableitet. Das ist die Aufgabe der dritten Person in der Dreieinigkeit, des Heiligen Geistes[7]. Er ist der Träger der ganzen Heilstätigkeit Gottes dem Menschengeschlechte gegenüber (ὕλη

3, 34 (K 1, 231): . . . μεταξὺ ὄντος (τοῦ Ἰησοῦ) τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως.

[1] De princ. 1, 2 (11, 147).

[2] Comment. in Io. 2, 23 (14, 161); 19, 1 (536).

[3] Ebd. (536): ἀμήχανον δέ ἐστι μὴ ἀπὸ τοῦ λόγου θεωρῆσαι τὸν Θεόν.

[4] De princ. 1, 1 (11, 121).

[5] Comment. in Io. 13, 26 (14, 444).

[6] Ebd. 13, 8 (419).

[7] De oratione 1 (K 2, 297).

τῶν Χαρισμάτων)[1], in der ja die Offenbarung den ersten Rang einnimmt. Wie der Sohn, so hat auch er eine vollkommene Erkenntnis des Vaters und des Logos selbst, welche er nach Mafsgabe der individuellen Bedürfnisse an die Menschheit vermittelt.

Aus diesem Verhältnis der drei göttlichen Personen in der Offenbarungsökonomie[2] ergibt sich von selbst die Erklärung für alle jene Stellen, welche die Beziehung Gottes zur Heiligen Schrift, seinem ordentlichen Offenbarungsorgane, berühren und die nicht selten auf den ersten Blick als widersprechend erscheinen möchten.

Der Vater ist der Urquell jeglicher Wahrheit, und als solcher kann er mit vollem Recht als Urheber der Heiligen Schrift bezeichnet werden. Er ist der Gott des Alten und Neuen Testamentes[3]. Der Logos ist die hypostasierte Weisheit des Vaters; darum gibt es keine Wahrheitsvermittlung aufser in ihm, und nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er der Urheber, der Mittel- und Zielpunkt einer jeden durch die Schrift vermittelten Erkenntnis genannt wird. Der erlösende und heiligende Charakter der Offenbarung endlich stellt deren Vermittlung an die Menschheit durch die Heilige Schrift dem Wirken des Heiligen Geistes ausschliefslich anheim, und deshalb sind die heiligen Bücher „vom Heiligen Geiste geschrieben", „gegeben", „inspiriert", sind „Worte", „Aussprüche", „Schriften des Heiligen Geistes".

So stellt sich denn für Origenes das Verhältnis der drei göttlichen Personen der Heiligen Schrift gegenüber in dem

[1] Comment. in Io. 2, 6 (14, 129). Während sich die Werke des Vaters und Sohnes auf die gesamte Kreatur beziehen, geht die Wirksamkeit des Heiligen Geistes einzig und ausschliefslich auf die Heiligen über (ebd.). Selbst Christus bedurfte seiner Mitwirkung, um das Gefäfs des Logos zu werden (In Is. hom. 3 [13, 228]).

[2] Näheres siehe Redepenning a. a. O. 1, 255 ff.; Bigg a. a. O. 168—175.

[3] De princ. 2, 4 (11, 198) und alle jene zahlreichen Stellen, wo Origenes gegen den Dualismus der Gnostiker kämpft. Vgl. ebd. 1, 1 (118): Illic Deus iustus et bonus, Pater Domini nostri Iesu Christi legem et prophetas et evangelium ipse dedit, qui et Apostolorum Deus est, et veteris et novi testamenti.

Satze dar: Die heiligen Schriften sind nicht menschliche Bücher, sondern vom Heiligen Geiste eingegeben, nach dem Willen des Vaters durch Jesus Christus geschrieben und uns überliefert worden[1].

Es dürfen demnach jene Stellen nicht befremden, wo Origenes den Logos oder den Vater durch die Heilige Schrift sprechen läfst. Der Kirchenlehrer gibt selbst für diese Ausdrucksweise eine Erklärung, welche, wenn auch auf den ersten Blick von der bereits gegebenen verschieden erscheinend, doch im Grunde auf dieselbe zurückgeht. Wie nämlich der Heilige Geist, so lehrt er[2], in der Heiligen Schrift oft Personen redend einführt, obwohl diese nur seine eigenen Worte verkünden, so macht er auch oft den Vater oder den Logos zu seinem Interpreten, wenn auch er allein es ist, der spricht. So führt Origenes die gesamte Heilige Schrift auf die unmittelbare Offenbarung des Heiligen Geistes zurück, und zwar nicht in dem Sinne der heutigen Theologie, durch Appropriation, sondern als das Produkt einer der dritten göttlichen Person ausschliefslich eigenen konnaturellen Tätigkeit, eine Auffassung, welche in seiner subordinatianisch gefärbten Trinitätslehre ihre Erklärung findet. Doch scheint mir die relative Unvollkommenheit der Offenbarung nach den origenistischen Prinzipien ihren Grund eher in der Schwachheit des menschlichen Geistes als in einer inferioren Stellung des Offenbarenden[3] zu haben.

---

[1] De princ. 4, 9 (11, 360): . . . μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος βουλήματι τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ταύτας ἀναγεγράφθαι, καὶ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθέναι.

[2] Fragm. ex hom. 4 in Act. Ap. ex Philocal. c. 7 (14, 832): . . . Προσωποποιεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἐὰν προσωποποιήσῃ τὸν Θεόν, οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς ὁ λαλῶν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ προσώπου Θεοῦ λαλεῖ. Καὶ ἐὰν προσωποποιήσῃ τὸν Χριστόν, οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς ὁ λαλῶν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λαλεῖ. Οὕτω κἂν προσωποποιήσῃ τὸν προφήτην ἢ τὸν λαόν . . . προσωποποιεῖ, τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐστι τὸ προσωποποιοῦν. Vgl. auch Comment. in Io. 2, 6 (14, 129): In Luc. hom. 3 (13, 1808); In Num. hom. 6, 3 (12, 608).

[3] Vgl. Redepenning a. a. O. 1, 255, und Leitner, Die prophetische Inspiration, Biblische Studien 1, 4 u. 5 (1896) 143.

2. Der menschliche Träger der Inspirationsgnade.

Der Heilige Geist ist also der göttliche Vermittler der im Logos hypostasierten Wahrheit des Vaters an die Menschheit. Der ordentliche Weg dieser Wahrheitsvermittlung ist jedoch nicht die unmittelbare innere Erleuchtung der einzelnen Seele, sondern der Heilige Geist wählt sich unter den Menschen selbst Werkzeuge aus, durch die er seine Offenbarung, sei es durch das lebendige, sei es durch das schriftlich fixierte Wort, den Heilsbedürftigen zugänglich macht. Welche nun unter den Menschen sind auserwählt, diese göttliche Offenbarung unmittelbar zu empfangen, um sie den anderen mitzuteilen? Sind es einige wenige, welche, abgesehen von ihren seelischen Eigenschaften, gleichsam willkürlich durch eine besondere Berufsgnade von Gott als Lehrer über die anderen gesetzt werden, oder ist das Sprechen und Schreiben aus göttlicher Eingebung nur eine natürliche Lebensfunktion der mit der heiligmachenden Gnade begabten Seele?

Dafs der Inspirierte unter die Zahl der Heiligen und Auserwählten gehören mufs, ist die erste Forderung der origenistischen Lehre, nach welcher die Wirkungssphäre des Heiligen Geistes sich nicht über die Grenzen des Gnadenreiches ausdehnen kann[1]. Die Anschauung des grofsen Kirchenlehrers von der Heiligung der Auserwählten durch die möglichst vollkommene Wahrheitserkenntnis läfst den Unterschied zwischen der charismatischen Inspirationsgnade und der allen Frommen zu teil werdenden inneren Erleuchtung zu wenig deutlich erkennen. Entschieden zu weit geht aber die Ansicht, welche die Inspirationsgnade in der Lehre des Origenes mit der allgemeinen Gnade der Erleuchtung gleichsetzt[2]. Dieser Auffassung widerspricht, wenn wir von den unten näher anzugebenden Gründen absehen, schon die Tatsache allein, dafs in seinen Werken nie ein aufserkanonisches Buch als inspiriert bezeichnet wird, trotzdem er die persönliche Heiligkeit mancher

[1] De princ. 1, 6 f. (11, 152 f.).
[2] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1³, 618.

Verfasser lobend hervorhebt[1]. Die meisten sehen in der Inspiration nur einen höheren Grad jener allen Frommen werdenden Geisteserleuchtung[2]. Diese Ansicht scheint wirklich aus manchen Stellen in den Werken des Origenes zu sprechen. Das Innewohnen des Geistes im Propheten bedeutet ihm in der Regel eine Erhöhung der geistigen Sehkraft[3]. Es ist ihm überhaupt schwer, einen Unterschied zu finden zwischen dem Zustand der gewöhnlichen zeitweiligen Erleuchtung und dem des beständigen Innewohnens des Heiligen Geistes[4]. Doch zahlreicher und deutlicher scheinen mir jene Stellen zu sein, wo Origenes ein eigenes, von dem gewöhnlichen Gnadenstande verschiedenes Charisma voraussetzt. In der Erklärung von Joh. 1, 15. 16 legt er die Priorität Christi gegenüber dem Täufer dahin aus, dafs von seiner Fülle sowohl Johannes als die anderen alttestamentlichen Propheten eine spezielle Prophetengabe erhalten hätten[5]. Johannes war der letzte Träger dieser Prophetengnade im Alten Bunde, mit seinem Tode ist auch diese vom Judenvolke gewichen[6], doch nicht um gänzlich verloren zu gehen, sondern um durch

---

[1] Wenn Origenes auch mancherorts dem Pastor des Hermas gegenüber schwankt, so ist dies nicht auf einen Zweifel an der Heiligkeit des Autors oder des Inhaltes, sondern lediglich auf die Unsicherheit der kirchlichen Tradition zurückzuführen. Vgl. unten S. 90.

[2] Vgl. Redepenning a. a. O. 1, 258; Dausch a. a. O. 61; Leitner a. a. O. 141.

[3] C. Cels. 7, 2 (K 2, 155): . . . καὶ διορατικώτερον παρ' ἐκεῖνο μάλιστα καιροῦ τυγχάνειν, ὅτε σύνεστιν αὐτῷ τὸ θεῖον.

[4] Ebd. 7, 30 (K 2, 181): Ἔργον δέ ἐστιν ἰδεῖν διαφορὰν τῶν ἐκ διακεμμάτων πλειόνων χωρησάντων τὴν τῆς ἀληθείας καταλήψιν καὶ βραχείαν ἐπίπνοιαν Θεοῦ, καὶ τῶν ἐπὶ πλεῖον θεοφορηθέντων, καὶ ἀεὶ μετὰ Θεοῦ ἑστητότων, καὶ διὰ παντὸς ὑπὸ θείου Πνεύματος ἀγουμένου. Es ist übrigens nicht klar, ob Origenes hier speziell die Inspiration im Auge hat oder eine anderweitige Geisteswirkung.

[5] Comment. in Io. 6, 3 (14, 209): . . . ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐγώ τε καὶ οἱ πρὸ ἐμοῦ προφῆται εἰλήφαμεν χάριν τὴν θειοτέραν καὶ προφητικὴν ἀντὶ χάριτος τῆς κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν ἀποδεχθεῖσαν παρ' αὐτῷ. Auf eine spezifische Verschiedenheit dieser Prophetengnade scheint nebst der Partikel ἀντὶ auch der Artikel τὴν hinzuweisen.

[6] Comment. in Io. 10, 21 (13, 890).

Christus in viel reichlicherem Maſse sich über die Heidenvölker zu ergieſsen [1]. Wenn Kaiphas den Tod Jesu für die Erlösung des Volkes voraussagt, so ist er zwar nicht ein Prophet zu nennen, ebensowenig als Balaam, weil seine Weissagung nicht aus einem habituellen prophetischen Amte geflossen; nichtsdestoweniger ist sein Ausspruch eine Prophezeiung, und daraus erhellt, daſs auch eine verworfene (μοχθηρά) Seele ausnahmsweise die Prophetengabe (τὸ προφητεύειν) erhalten kann [2]. Obwohl er der Annahme, Kaiphas habe diese Prophezeiung unter Eingebung des Heiligen Geistes ausgesprochen, mit Aufwendung des ganzen Scharfsinnes zu entgehen sucht, um sein Prinzip von der ausschlieſslichen Tätigkeit des Heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten zu retten, kann Origenes sich anderseits doch nicht dazu verstehen, dieselbe auf eine diabolische Macht zurückzuführen, und als Lösung führt er den Zufall ins Feld, der bisweilen Propheten mache [3]. Mit diesem Zugeständnis läſst sich die Identität der Prophetengabe mit der gewöhnlichen Geistesfülle der Frommen nicht in Einklang bringen. Jene ist somit von dieser spezifisch, nicht nur graduell verschieden; sie ist eine besondere, auf dem Boden des allgemeinen Gnadenstandes erwachsene Gnadengabe, welche sich allerdings weiter als nur auf die Verfasser der erhaltenen kanonischen Schriften

---

[1] Comment. in Io. 10, 21 (13, 896): Ἀλλὰ εὐχαριστέον τῷ Θεῷ, ὅτι εἰ καὶ ἡ προφητικὴ ἀπὸ τοῦ λαοῦ ἦρται χάρις, ἡ πάσης ἐκείνης μείζων ἐξεχύθη εἰς τὰ ἔθνη διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ. Origenes spricht hier von dem in den apostolischen Zeiten vielfach mitgeteilten Prophetencharisma, das zu seinen Lebenszeiten noch in frischer Erinnerung war und aus dem er wohl die Schriften des Neuen Bundes hervorgegangen dachte. Vgl. Apg. 11, 27. 1 Kor. 12, 28. 29; 14, 29. 32. 37. Eph. 3, 5; 4, 11. Offb. 18, 20. Es liegt allerdings in dieser Ansicht eine gewisse durch Konfundierung der Schrift- und Redeinspiration entstandene Herabsetzung der ersteren, aber der spezielle charismatische Charakter derselben wird gewahrt.

[2] Comment. in Io. 38, 12 (14, 705).

[3] Ebd. 15 (714): Δοκεῖ δέ μοι, ὅτι καὶ περίστασις αἰτία ποτὲ γίνεται, τοῦ προφητεύειν, ὅτε καὶ νῦν τῷ Καϊάφᾳ τὸ εἶναι αὐτὸν ἀρχιερέα τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, ᾧ ἔμελλεν ὁ Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, ὁ Ἰησοῦς ἀρχιερεύς.

ausdehnte. Um ihrer teilhaftig zu werden, genügte im allgemeinen nicht, frei zu sein von jeder schweren Sünde, sondern es wurden über den gewöhnlichen Gnadenstand hinaus bestimmte persönliche Dispositionen für ein besonderes Wirken des Geistes vorausgesetzt. Es war vor allem eine grofse Heiligkeit der Gesinnung, welche die Propheten auszeichnete [1], eine Heiligkeit, die selbst auf den Körper den günstigsten Einfluſs ausübte [2]. Die spezifische Eigenschaft der vom Heiligen Geiste Inspirierten war die „Weisheit" (σοφία), welche in einer wechsellosen, freien, von keiner Furcht zurückbebenden Charakterfestigkeit bestand, die nur schwer nachzuahmen und gegen welche die Vollkommenheit eines Antisthenes, Krates und Diogenes als ein Spiel erscheint [3]. Beispiele dieser höchsten Lebensweisheit sind Moses, Isaias, Jeremias, Daniel und die Patriarchen des Alten Bundes. Nur mit dieser Weisheit begabt, waren sie fähig, die Vermittler der Offenbarung für die geistig tieferstehenden Menschenklassen zu werden [4]. Die Mitteilung dieser Weisheit war in den einzelnen Fällen verschieden. Die einen besafsen sie schon, bevor sie ihr Prophetenamt antraten, so Johannes, der schon im Mutterleibe geheiligt wurde, andere erhielten dieselbe mit der Prophetengabe [5]. Auf diese Weisheit, welche eher eine notwendige Bedingung als ein wesentlicher Teil des Prophetenamtes ist, gründet sich dann das eigentliche prophetische Charisma oder das direkte Wirken des Heiligen Geistes durch den Inspirierten. Wie und in welcher Ordnung hat man sich nun dieses Wirken zu denken?

---

[1] C. Cels. 4, 7 (K 1, 279): κατὰ γὰρ ἑκάστην γενεὰν ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἰς ψυχάς, ἃς εὑρίσκει ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους Θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.

[2] Ebd. 7, 3 (K 2, 155).

[3] Ebd. 7, 7 (K 2, 159): . . . οἱ δ' ἀπ' αὐτῆς τῆς προφητείας φωτισθέντες τὸν νοῦν τοιοῦτοι γεγόνασιν αἱρεθέντες ὑπὸ τῆς Προνοίας εἰς τὸ πιστευθῆναι τὸ θεῖον Πνεῦμα . . . καὶ τοὺς ἀπὸ τούτου λόγους διὰ τὸ τοῦ βίου δυσμίμητον καὶ σφόδρα εὔτονον καὶ ἐλευθέριον καὶ πάντη πρὸς θάνατον καὶ κυνδύνους ἀκατάπληπτον.

[4] Ebd. 3, 3 (K 1, 205).

[5] Ebd. 7, 7 (K 2, 159).

3. Art und Weise der Geisteseinwirkung.

Da die Prophetie nicht blofs einen vorübergehenden Akt, sondern gewöhnlich eine bleibende Qualität in der Seele des Schriftstellers bedeutet[1], so ist klar, dafs sich das Wirken des Heiligen Geistes bei der Inspiration nicht nur auf einen momentanen Einflufs im Augenblick des Sprechens beschränkt, sondern dafs er auch den der Prophetengabe entsprechenden habituellen Zustand der Seele hervorruft. Nach dem Vorgange der Heiligen Schrift selbst[2] nennt Origenes die Wirkung dieser Tätigkeit des Geistes auf den habituellen Seelenzustand des heiligen Schriftstellers ein „Erfülltwerden", „Erfülltsein", ein „Innewohnen des Heiligen Geistes". Von ihm „erfüllt" haben Moses und die übrigen Propheten alle ihre Taten vollbracht[3]; er „erfüllt" die reinen Seelen der Propheten (πληρώσας τὰς τῶν προφητῶν καθαρὰς ψυχάς)[4]. Der Vorzug der wahren vor den falschen Evangelisten besteht darin, dafs diese ohne die göttliche Gnade, jene aber „voll des Heiligen Geistes" geschrieben haben[5]. Dieses Erfülltsein der heiligen Schriftsteller durch den göttlichen Geist, welches übrigens nicht immer in gleicher Weise zu denken ist[6], bedeutet eine so enge Vereinigung des Geistes mit den Propheten, dafs er gleichsam ihr Besitztum wird und so mit Recht von einem Geist des Elias, des Isaias die Rede sein kann[7]. Ja nicht nur seine Gnadenfülle trägt der Heilige Geist in diese Seelen, sondern die Fülle des göttlichen Wortes selber, so vor allem in Christus, dem höchsten der Propheten[8]. So

[1] Diese bleibende Qualität unterscheidet den Propheten vom Augur. Comment. in Io. 28, 12 (14, 708).

[2] Vgl. Apg. 2, 4; 4, 31. 32. 4 Mos. 11, 25. 26. Is. 59, 21; 61, 1. Mich. 3, 8. Ez. 2, 2 u. s. w.

[3] De princ. 1, 1 (11, 116). [4] C. Cels. 3, 8 (K 1, 209).

[5] In Luc. hom. 1 (13, 1803). Die rufinische Übersetzung hat „Spiritu sancto pleni". Ein bei Grab und Combefis erhaltenes, von Migne a. a. O. mitgeteiltes Fragment gibt ἐξ ἁγίου κινούμενος Πνεύματος.

[6] Prolog. in Cant. Cantic. (13, 82).

[7] Comment. in Io. 6, 7 (14, 260 f.).

[8] De princ. 2, 6 (11, 214).

bewahrheitet sich in diesen Trägern der göttlichen Geistesfülle buchstäblich das Wort der Schrift, dafs sie Götter seien [1].

Diese Fülle des Geistes nun ist der Ausgangspunkt und das Fundament aller Handlungen im Inspirierten, ganz besonders aber derjenigen, welche dem Zweck des verliehenen Offenbarungscharismas dienen. Denn die Inspiration ist eine natürliche Folge des Innewohnens des Geistes, und wie die Guten vom göttlichen Geiste erleuchtet und inspiriert werden, so besitzen auch die Bösen ihre Inspiration von den feindlichen Mächten, denen sie sich ergeben [2]. Diese allgemeine, durch den Heiligen Geist bewirkte Seelenverfassung der heiligen Schriftsteller schliefst eine besondere Tätigkeit des Inspirators im Augenblick des Schreib- oder Redeaktes keineswegs aus, vielmehr zeigt sich in letzterem sein entscheidender Einfluſs.

Mannigfach sind die Ausdrücke und Wendungen, welche Origenes zur Bezeichnung des göttlichen Einflusses auf die menschlichen Verfasser gebraucht. Nicht nur wird dem Heiligen Geiste die Veranlassung zur schriftlichen Abfassung zugeschrieben [3], nicht nur werden die heiligen Schriften als „Worte des Heiligen Geistes“ bezeichnet (λόγια τοῦ Θεοῦ τοῦ Πνεύματος ἁγίου) [4], als Worte Gottes, der durch den Mund der Schriftsteller spricht [5]; es finden sich häufig auch Wendungen, welche Gott an Stelle des Menschen als unmittelbaren Urheber der heiligen Bücher zu setzen scheinen [6]. Zuweilen wird der Schreibende förmlich als Instrument des Heiligen Geistes betrachtet, das dieser nach Gutdünken zu seinen Zwecken benutzt [7].

---

[1] Comment. in Ep. ad Rom. 2, 14 (16, 920).

[2] De princ. 3, 3 (11, 316).

[3] Ebd. 4, 27 (402): Spiritus, qui scripturas scribi inspiravit.

[4] Vgl. ebd. 4, 25 (399): Verba s. Spiritus.

[5] Ebd. 4, 22 (389): Εἰ Παύλου (andere geben Θεοῦ) ὡς Θεοῦ ἀκούωμεν.

[6] Vgl. u. a. ebd. 4, 16 (376): . . . τὸ Πνεῦμα οὕτως ᾠκονόμησεν, und Kap. 23: . . . οὕστινας τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Ἡσαΐου σκοτεινοὺς . . . καλεῖ. Prolog. in Cant. Cantic. (13, 82): . . . placuit Spiritui sancto afferre de medio u. a. m.

[7] Vgl. C. Cels. 2, 9 (K 1, 135): Ἀλλ' ὥσπερ κατὰ μὲν τὸν Ἰουδαίων λόγον ὁ Θεὸς εἶναι πεπίστευται, ὀργάνῳ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προφήτου

So sehr auch diese Sprache an den mantischen Inspirationsbegriff des Philo und Josephus[1] erinnern mag, so grundverschieden ist doch seine Auffassung von der ihrigen.

Es ist wohl seiner Opposition gegen die häretischen Ansichten des Montanismus zu verdanken, dafs der alexandrinische Theologe nach dem Vorgange des Klemens die Fufsstapfen des jüdischen Gelehrten (Philo) in diesem Punkte verlassen und auf den Weg der orthodoxen kirchlichen Anschauung gedrängt worden ist. Das Hauptelement des montanistischen Inspirationsbegriffes bildet die bewufstseinraubende Ekstase (ἔκστασις), welche sich durch zahlreiche Entwicklungsstufen bis zur völligen Raserei steigert (μανία), in welchem Zustande der Prophet die Offenbarung Gottes empfängt[2]. Gegen diese unsinnigen Aufstellungen hatte schon der Rhetor Miltiades eine Streitschrift gerichtet unter dem Titel: Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.

Der Bekämpfung dieser häretischen Lehren gilt es unzweifelhaft, wenn Origenes wiederholt die Freiheit der inspirierten Organe und die Bewahrung des Selbstbewufstseins im Momente der Inspiration betont[3]. Bei den von Gott inspirierten Propheten findet sich keine Ekstase, und sie behielten die volle Freiheit, etwas zu offenbaren oder nach ihrem Gutdünken zu verschweigen[4].

χρώμενος . . ., dazu In Gen. hom. 2, 5 (12, 171). Den gleichen Gedanken enthält auch das oft gebrauchte θεοφορούμενος oder θεοφορηθείς. Den bei früheren Vätern beliebten Vergleich des Inspirierten mit einem Musikinstrumente läfst Origenes fallen. Vgl. Clem., Strom. 7, 18 (9, 401); Cohort. ad Gent. c. 1 (8, 60).

[1] Hierüber vgl. das in der Einleitung Gesagte. Dazu Delitzsch a. a. O. 10; Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1839.

[2] Über den Inspirationsbegriff der Montanisten vgl. Dausch a. a. O. 54 ff.; Leitner a. a. O. 115—132.

[3] Eine direkte Polemik ist jedoch nur gegen das Auftreten der montanistischen Prophetinnen bei ihren religiösen Versammlungen nachweisbar. Vgl. Catenae in Paul. Ep. ad Cor., ed. Cramer, Oxford 1841, 279.

[4] In Ez. 6, 1 (13, 709). Vgl. das in der Anm. angeführte griechische Fragment: Οὐκ ἐξιστάμενοι οἱ προφῆται προεφήτευον τῷ λαῷ, ἀλλ' ἐν τῷ

Gegen Celsus hebt Origenes den Unterschied zwischen der heidnischen Seherekstase und dem Zustand des gotterleuchteten Propheten hervor und beweist, dafs erstere von finsteren Mächten herrühre, da es nicht Sache des Heiligen Geistes sein könne, so abnormale Zustände im Körper hervorzurufen[1]. So bildet denn das klare Bewufstsein im Akte des Sprechens oder Schreibens geradezu ein Kriterium der gottentstammten wahren Prophetie[2].

Wie grofs auch der Anteil Gottes bei Abfassung der heiligen Schriften sein mag, so geht er doch darauf aus, weit entfernt, die menschliche Selbsttätigkeit zu unterdrücken, vielmehr durch eine Wesensveredlung die Kluft zwischen ihm und dem Menschen zu überbrücken und so gleichsam durch eine Vergöttlichung des Menschen und seiner Kräfte ihn zur Verkehrsgemeinschaft mit Gott zu befähigen. So werden die Sinne der Propheten zu einer über ihre Natur gehenden Tätigkeit erhoben, so dafs sie gleichsam auf göttliche Weise sehen, hören, fühlen[3]. Wie wir im Schlafe Eindrücke mit unseren körperlichen Sinnen aufzunehmen glauben, während in Wirklichkeit doch nur der Geist beschäftigt ist, so dürfen wir annehmen, dafs die Propheten auch ihre Offenbarung empfangen, indem sich der Heilige Geist beim Schauen und Hören wunderbarer Dinge ihrer äufserlichen Sinne bediente, um die beabsichtigte Offenbarung ihrem Geiste beizubringen[4]. Das bisher Gesagte berücksichtigt die Tätigkeit Gottes beim Inspirationsakt im Verhältnis zur menschlichen Freiheit; im fol-

---

φύσιν ἱστάμενοι καὶ ἑκόντες καὶ εἰδότες ὑποῦργουν τῷ πρὸς αὐτοὺς γενομένῳ λόγῳ . . .

[1] C. Cels. 3, 4 (K 1, 156).

[2] De princ. 3 (11, 317): Unde et ex hac manifesta discretione dignoscitur, quomodo anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est si nullam prorsus ex imminenti aspiratione obturbationem, vel alienationem mentis incurrat, nec perdat arbitrii sui iudicium liberum, sicut exemplo sunt omnes vel prophetae vel apostoli, qui divinis responsis, sine nulla mentis obturbatione ministrabant.

[3] C. Cels. 1, 48 (K 1, 98): Οἱ μακάριοι προφῆται τὴν θεῖαν αἴσθησιν εὑρόντες καὶ βλέποντες θείως καὶ ἀκούοντες θείως καὶ γενόμενοι ὁμοίως.

[4] Ebd.

genden soll die Natur dieses Inspirationsaktes näher bestimmt werden.

Die spezifische Bezeichnung für die durch göttliche Wirkung entstandenen Bücher ist „gottgehaucht“ (θεόπνευστος), „eingehaucht“ (ἐμπνευστός), welch letzteres dem von Tertullian nachweisbar zum erstenmal gebrauchten lateinischen „inspiratus“ vollständig entspricht. Ist dieser Ausdruck adäquat, so mufs also der Anteil Gottes bei Abfassung der heiligen Schriften auf ein suggestives Einhauchen von seiten des göttlichen Geistes zurückgeführt werden. Dasselbe kann einen doppelten Zweck verfolgen: einmal die Bildung der zum Erfassen der intendierten Offenbarung nötigen Ideen im Verstande, sodann die wirksame Anregung des Willens im inspirierten Subjekte, das Erfafste anderen mitzuteilen, was ja im Wesen der Theopneustie als Charisma liegt. Dafs im origenistischen Inspirationsbegriff gemäfs der Grundbedeutung des Ausdruckes ἐμπνεῖν das Verstandesmoment die erste Stelle behauptet, unterliegt keinem Zweifel. Überall erscheint infolge der Gleichbedeutung von Inspiration und Offenbarung jene in der Form der Belehrung und Geisteserleuchtung. Wie des Sohnes, so ist es auch das Werk des Heiligen Geistes, der durch die Propheten spricht, Engel und Menschen zu belehren[1]. So sehen wir, wie Petrus vom Geiste Belehrung empfing über seine Vision von den reinen und unreinen Tieren[2].

Der Heilige Geist belehrte den Moses über jene Tatsachen, die in der Vorzeit sich abwickelten, desgleichen die Apostel über die Wunderzeichen, welche die Taufe Jesu begleiteten[3]. Diese Kenntnis und Belehrung wurden den Propheten und Aposteln zu teil durch eine innere Erleuchtung des Geistes[4]. Von diesem göttlichen Geiste erleuchtet,

---

[1] In Luc. hom. 23 (13, 1860). [2] C. Cels. 2, 2 (K 1, 128).

[3] Ebd. 1, 44 (K 1, 94).

[4] De princ. 4, 14 (11, 372): ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῷ φωτίζοντι Πνεύματι . . . τοὺς διακόνους τῆς ἀληθείας κτλ.; weiter unten der gleiche Ausdruck φωτίζον Πνεῦμα.

schrieb und redete Paulus [1]. Schon die Berührung mit dem göttlichen Geiste mufs notwendig eine grofse Klarheit und Durchsichtigkeit im Geiste des Inspirierten zur Folge haben [2]. Diese innere Erleuchtung liefs die heiligen Schriftsteller nicht nur die zu offenbarenden Wahrheiten erkennen, sondern auch den geheimnisvollen Sinn derselben durchdringen und verstehen; denn wenn es schon im allgemeinen Sache des Weisen ist, zu verstehen, was er schreibt oder sagt, um wieviel mehr gibt dieses Verständnis jene Weisheit, welche der Heilige Geist selber in die Seele gegossen! [3] Auch dem Gedächtnis kommt die Inspiration zu Hilfe, indem der Geist vergangene gute Eindrücke wieder zurückführt [4]. Origenes geht vom Prinzip aus, dafs die Evangelisten, unter dem Einflufs des Heiligen Geistes stehend, keinen Gedächtnisfehler begangen haben können [5].

Die zum Wesen der Inspiration gehörende Anregung des menschlichen Willens durch den göttlichen Geist findet sich direkt oder indirekt in allen jenen Stellen angedeutet, wo der Heilige Geist als Veranlasser des Rede- oder Schreibaktes erscheint [6]. So finden wir denn in der origeni-

---

[1] De princ. 4, 5 (11, 352).

[2] C. Cels. 7, 4 (K 2, 156): Οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου Πνεύματος τοσοῦτον, ὅσον ἦν καὶ αὐτοῖς τοῖς προφητεύουσιν χρήσιμον, προαπέλαυον τῆς τοῦ κρείττονος εἰς αὐτοὺς ἐπιδημίας καὶ διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἁφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου Πνεύματος διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι. . . . Origenes spricht allerdings in den angeführten Texten speziell von der prophetischen Inspiration, doch gelten diese Prinzipien bei der bekannten Identifizierung von Offenbarung und Inspiration auch generisch für letztere.

[3] Origenes stützt diese Ansicht auf Spr. 16, 23. Vgl. Comment. in Io. 13 (14, 481). [4] De princ. 3, 3 (11, 318).

[5] Comment. in Matth. 16, 12 (13, 1409): Εἰ γὰρ ἀκριβῶς πιστεύομεν ἀναγεγράφθαι συνεργοῦντος καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὰ εὐαγγέλια, καὶ μὴ ἐσφάλησαν ἐν τῷ ἀπομνημονεύειν οἱ γραψάντες αὐτά. Comment. in Io. 6, 18 (14, 257): . . . μηδενὸς σφαλλομένου τῶν εὐαγγελιστῶν μηδὲ ψευδομένου.

[6] So in den regelmäfsig wiederkehrenden Ausdrücken: „Spiritus ita statuit“, „curam habuit“, „conscribi inspiravit“ u. s. w. Vgl. Select. in Deut. (12, 805).

stischen Inspirationstheorie alle jene Wesenselemente vertreten, welche die heutige Theologie für den Begriff der Theopneustie feststellt[1].

Die entsprechende freie Mittätigkeit der unter dem Einflufs der Inspiration stehenden Schriftsteller denkt sich Origenes meist unter dem Bilde des Hörens oder auch anderer geistiger Sinnesfunktionen[2]. Im allgemeinen ist sie jedenfalls eine den göttlichen Inspirationsakt ergänzende Wirksamkeit der durch das Innewohnen des Heiligen Geistes in eine höhere, göttliche Sphäre erhobenen Menschennatur.

Wenn nun, um zum göttlichen Faktor zurückzukehren, die Theopneustie stets eine Erhebung und Erleuchtung des menschlichen Geistes, eine wirksame Anregung des Willens und wo nötig eine Unterstützung der Gedächtniskraft im Menschen involviert, so ist doch der Heilige Geist nicht an eine bestimmte Art und Weise der Tätigkeit gebunden. Origenes wirft im Gegenteil dem Julius Afrikanus Engherzigkeit in diesem Punkte vor, da ja schon die Heilige Schrift Mannigfaltigkeit in der göttlichen Offenbarungsweise vorsehe (Hebr. 1, 1). So finden wir auch in der Tat, dafs Gott den nämlichen Heiligen bald durch Träume, bald durch Engelserscheinungen, bald durch Einsprechungen seine Offenbarungen gegeben[3].

4. Die Grade der Inspiration.

Wiewohl nun alle gottgesandten Propheten und Hagiographen unter Eingebung des Heiligen Geistes gesprochen und geschrieben haben, so herrscht doch in der Dignität ihrer

---

[1] Vgl. Crets a. a. O. 127—179; Schmid a. a. O.; Weinhart, Art. „Inspiration", in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon[2], Freiburg 1889, und die Dogmatikhandbücher, wie Scheeben, Heinrich, Hurter und Franzelin: De divina tradit. et scriptura u. s. w.

[2] C. Cels. 7, 34 (K 2, 184). Origenes teilt diese Anschauung mit Clemens, vgl. Strom. 5, 1 (9, 16); 6, 11 (8, 985). Vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte 1, 355.

[3] Ep. ad Afric. 10 (11, 72): . . . εὑρήσεις τοῖς αὐτοῖς ἁγίοις καὶ ἐνύπνια γενόμενα θεῖα, καὶ ἐπιφανείας ἀγγελικὰς καὶ ἐπιπνοίας.

Offenbarungen ein grofser Unterschied. Allen voran geht Christus, der menschgewordene Gottessohn selber. Er besafs eine unbeschränkte Fülle des göttlichen Geistes, während bei anderen das Mafs des göttlichen Einflusses durch die verschiedensten Faktoren begrenzt war. In ihm, dem Sündenlosen, blieb der Geist für alle Zeiten; er konnte nie weichen. Die Propheten hingegen konnten ihn durch Untreue gegenüber der göttlichen Gnade vertreiben; denn während sie sündigten oder auch nur der Gegenwart des Geistes minder würdige, wenn selbst an sich erlaubte Akte vollzogen, blieb er nicht in ihnen. Beispiel hiervon ist David, Beispiele sind alle anderen Propheten, von Moses bis hinauf zum letzten[1]. Deshalb heifst Christus auch mit Recht das Haupt der Propheten, der nach seinem Gutdünken die Prophetengabe austeilt[2]. Selbst die Apostel standen weit unter ihrem Meister, obwohl auch sie „voll des Heiligen Geistes" genannt werden. Sie verhalten sich zu ihm wie kleine Gefäfse zu einem grofsen, welche gleicherweise von der nämlichen Substanz angefüllt sein können, von denen aber doch das gröfsere quantitativ mehr enthält[3]. Obwohl nun zwar der gleiche Gott in Christus und den Propheten wohnt[4], so sind doch infolge dieser gröfseren Geistesfülle die Lehren und Aussprüche Jesu weit höher anzuschlagen als die Schriften jener.

Auch zwischen der Inspiration der Apostel und der Propheten liegt im allgemeinen ein Wertunterschied. Die Apostel waren zwar nicht weiser als Moses und die Propheten, und letztere verstanden ebensogut wie sie die Bedeutung ihrer eigenen Offenbarungen[5]; doch der Umstand, dafs die Apostel

[1] In Num. hom. 6, 2. 3 (12, 609 f.).

[2] Comment. in Matth. 10, 22 (13, 896).

[3] In Luc. hom. 29 (13, 1874).

[4] C. Cels. 2, 76 (K 1, 198).

[5] Comment. in Io. 6, 2 (14, 205 f.). So erfafste Moses vollständig die Wahrheit des Gesetzes und seine allegorische Bedeutung; desgleichen kannte Josue den typischen Sinn seiner Taten, Isaias verstand seine Prophezeiungen, Ezechiel seine Visionen. Wenn der Heiland zu den Aposteln gesagt, dafs die Patriarchen und Propheten sich sehnten zu schauen,

in der Zeit der Erfüllung lebten, liefs sie viel gröfsere und herrlichere Mysterien schauen, als den Lehrern des Alten Bundes vergönnt war[1].

Selbst innerhalb derselben Klasse inspirierter Schriftsteller lassen sich Wertunterschiede nicht verkennen. So gab es zwar zu allen Zeiten Propheten, unter ihnen aber immer auch solche, welche durch eine ganz ausgezeichnete Charakterfestigkeit gröfsere Gnadengaben erhielten und infolgedessen sowohl ihre Zeitgenossen als auch Frühere und Spätere übertrafen (zu diesen mag Origenes vor allem Moses und Johannes den Täufer rechnen), und so ist es auch ganz natürlich, dafs einmal ein Prophet sich erhob, der seinesgleichen weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft haben sollte (Christus)[2].

Unter den neutestamentlichen Schriftstellern hielt Origenes den hl. Paulus höher als Lukas und Timotheus[3]. Beim hl. Paulus selbst zeigen sich wieder verschiedene Stufen in bezug auf die Dignität seiner Schriften nach Mafsgabe seines Fortschrittes in der Vollkommenheit[4]. So übertrifft der Römerbrief die übrigen an innerem Werte[5]. Auch der zweite Korintherbrief zeigt Vorzüge vor dem ersten[6]. Nach denselben

---

was sie schauten, so ist das lediglich von der Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen zu verstehen. Dann schliefst Origenes mit dem Satze: Οὕτως οὐδὲ τοὺς ἀποστόλους σοφωτέρους τῶν πατέρων ἢ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ μάλιστα τῶν ἐπὶ πλεῖον δι' ἀρητὴν ἀξιωθέντων ἐπιφανειῶν θείων καὶ ἀποκαλύψεων μυστερίων μεγάλων (ebd.).

[1] Comment. in Io. 13, 46 (14, 485): ... δῆλον ὅτι οἱ ἀπόστολοι σπέρμασιν ἀπορρητοτέρων καὶ βαθυτέρων χρησάμενοι, τοῖς ὑπὸ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν νενοημένοις, διαβεβήκασιν ἐπὶ τὸ εἰς πολλαπλασίονα φθᾶσαι τῆς ἀληθείας θεάματα, Ἰησοῦ, ἐπαίροντος αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς, καὶ φωτίζοντος αὐτῶν τὰς διακονίας ...

[2] C. Cels. 4, 7 (K 1, 279).

[3] Select. in Ierem. 12 (13, 568): ... οἷον Παῦλον μὲν οἰκίαν τὴν ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖν μετὰ δικαιοσύνης ὑπερῷα δὲ Τιμόθεον καὶ Λουκᾶν καὶ τοὺς τοιούτους ἐν κρίματι.

[4] Darin hat der höhere Wert der Schriftdokumente seinen Grund, nicht in einem rein äufserlichen, mehr vom Standpunkt kunstgerechter Darstellung aus berechneten Fortschritt, wie es Redepenning, a. a. O. 1, 262, zu verstehen scheint.

[5] Praef. in Comment. in Ep. ad Rom. ex Philocal. c. 25 (14, 841 f.).

[6] Comment. in Ep. ad Rom. 10, 13 (14, 1271).

Prinzipien müssen in den einzelnen Schriften, z. B. des hl. Paulus, jene Stellen einen viel höheren Wert haben, in welchen Worte des Herrn selber angeführt werden, als jene, wo der heilige Schriftsteller in seinem eigenen Namen spricht [1].

Woher nun diese Verschiedenheit in den Produkten eines und desselben göttlichen Geistes? Das Glaubensmafs, das Mafs der Frömmigkeit und Heiligkeit in den Verfassern ist es, das jenen Wertunterschied der verschiedenen Schriftsteller bedingt: so antworten jene, welche in dem Inspirationscharisma nach der Lehre des Origenes nur eine Steigerung der gewöhnlichen, den Frommen zu teil werdenden Geisteserleuchtung erblicken [2]. Auf die oben angeführten Gegengründe (S. 64 f.) gestützt, halte ich an der Ansicht fest, dafs Origenes, wie den Urgrund des Charismas, so auch seine Modifikationen zu gröfserer oder geringerer Vollkommenheit aus der freitätigen göttlichen Vorsehung herleitet und den Glaubensgrund und die übrigen mit der Theopneustie verbunden gedachten Gnadengaben als akzidentell, jedoch naturgemäfs damit verknüpft betrachtet.

5. Die Ausdehnung der Inspiration.

Nachdem die Anschauung des Origenes über das Wesen der Inspiration festgestellt, erübrigt noch, zu erörtern, welche Ausdehnung er seinen Prinzipien gibt sowohl in bezug auf den heiligen Text im allgemeinen als auch einzelner Teile desselben.

Der heute geltende Lehrbegriff versteht unter dem Worte Inspiration lediglich nur die anregende, leitende bezw. erleuchtende Tätigkeit Gottes bei Abfassung der kanonischen Schriften [3]. Origenes kennt den Unterschied zwischen

---

[1] Fragm. in Cant. (13, 15); Comment. in Io. 6, 5 (14, 216).

[2] Vgl. Harnack a. a. O. 618.

[3] Es dürfte indes nicht leicht sein, einen spezifischen Unterschied zwischen dem göttlichen Einflufs auf das gesprochene lebendige Wort und das schriftlich niedergelegte zu statuieren. Er scheint ein mehr äufserlicher, formeller zu sein; sind ja doch z. B. die meisten neutesta-

Schrift- und Redeinspiration nicht. Sowohl das vom göttlichen Geiste eingegebene, gesprochene Wort als die schriftlich niedergelegten Offenbarungselemente heifsen inspiriert. Jede charismatische Geistesoffenbarung gilt ihm als Inspiration; treibt der Heilige Geist zu deren Vermittlung an andere an, so ist das akzidentell und völlig gleichgültig, ob es in Wort oder Schrift geschehe[1]. Und gewifs sind jene Offenbarungen, welche die heiligen Autoren teils niedergeschrieben teils für sich behalten und verschwiegen haben, Produkte der nämlichen Geisteseingebung[2].

Was aber in den von der Kirche als kanonisch angenommenen schriftlichen Offenbarungsdokumenten auf uns gekommen ist, trägt bis zu den scheinbar geringfügigsten Teilen den Stempel der göttlichen Inspiration. Die Wahl der Worte selbst steht immer unter göttlichem Einflufs, und wenn auch im Litteralsinn der Vorzug des einen von zwei gleichbedeutenden Wörtern nicht sogleich erhellt, so liegt doch seiner Wahl für den höheren Schriftsinn grofse Wichtigkeit zu Grunde. So finden wir beispielsweise in der Heiligen Schrift einen Übergang vom Bösen zum Guten stets mit „ascendere" bezeichnet, während „descendere" die Bedeutung der gegenteiligen Richtung immer beibehält[3]. Ja bis zum einzelnen Buchstaben erstreckt sich die spezielle Fürsorge des göttlichen

---

mentlichen Schriften nichts anderes als die durch bestimmte Umstände veranlafste schriftliche Fixierung der Apostelpredigt. Ähnliche Auffassung zeigen auch: Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis 2, Würzburg 1857, 108 ff.; Heinrich, Lehrbuch der Dogmatik 1, Mainz 1878, 382; Manning, Vernunft und Offenbarung (Übersetzung), Regensburg 1869, 154—158; Sprinzl, Handbuch der Fundamentaltheologie 1, Wien 1877, 155 ff.: Schanz, Apologie des Christentums 2, Freiburg 1888, 287; Jungmann, Institutiones theologiae dogm. general. Tract. de vera religione[2], Regensburg 1895, 124 f.; Schill, Theol. Prinzipienlehre, Paderborn 1895, 248.

[1] C. Cels. 1, 13 (K 1, 94): . . . πεπίστευκας γὰρ ὦ Ἰουδαῖε, τούτοις ὁ ἀψευδέστ καὶ ὑπὸ θειοτέρου Πνεύματος οὐ μόνον ἑωραμένοις τῷ προφήτῃ, ἀλλὰ καὶ εἰρημένοις καὶ ἀναγεγραμμένοις.

[2] Ebd. 6, 6 (11, 1297).

[3] In Gen. hom. 15, 1 (12, 240).

Inspirators; jedes Jota, jedes Strichlein stammt aus seiner Eingebung [1].

Den gleichen Gedanken erhärten auch jene zahlreichen Stellen, welche den Utilitätszweck in der Heiligen Schrift bis in die geringfügigsten Kleinigkeiten hinaus verfolgen [2]. Gott, der jedes unnütze Wort verboten, konnte ja unmöglich selbst leere, bedeutungslose Worte machen [3]. Deshalb gibt es nichts Überflüssiges in den heiligen Schriften [4], kein Pünktlein ist der Weisheit Gottes bar [5]. Daher jene bereits betonte Überschätzung der materiellen Worte Jesu im Evangelium. Diese extreme Anschauung ermöglichte Origenes auch, das alte Märchen von der Inspiration der Septuaginta gläubig anzunehmen.

Indessen entging es der Beobachtung des scharfsinnigen alexandrinischen Exegeten nicht, dafs eine solche aprioristisch-ideale Auffassung der Theopneustie doch bisweilen mit der nackten Wahrheit, wie sie sich bei einer aufmerksamen Lektüre der heiligen Bücher darbot, in wirklichen oder scheinbaren Konflikt geriet. Jedoch blieb er die Lösung nie schuldig.

Wenn alles bis aufs letzte Wort eigens inspiriert ist, was soll man dann von jenen Stellen sagen, welche unleugbar aus apokryphischen, also nicht als inspiriert angenommenen Büchern oft wortgetreu herübergenommen sind? Auch diese unterstehen der Disposition des Heiligen Geistes, dem es gefiel, über das menschliche Verständnis erhabene Gedanken

---

[1] Select. in Psalm. 1, 304 (12, 1079): . . . καὶ μετὰ πάσης ἀκριβείας ἐξητασμένως τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὑποβέβληκεν αὐτὰ διὰ τῶν ὑπερητῶν τοῦ λόγου, μήποτε καὶ ὑμᾶς διαφεύγῃ ἡ ἀναλογία καθ' ἣν ἐπὶ πᾶσαν ἔφθασε Γραφὴν ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ θεόπνευστον, μεχρὶ τοῦ τυχόντος γράμματος. Die Inspiration ist hier eine getreue Nachahmung der göttlichen Schöpfervorsehung, welche alles bis aufs kleinste weise angeordnet: οὕτως ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν περὶ πάντων τῶν ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀναγεγραμμένων, ὡς τῆς ἐπιδιδούσης τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον σοφίαν ἱερὰς Προνοίας, διὰ τῶν γραμμάτων τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων λόγια σωτήρια ἐνεσπαρκυίας, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἑκάστῳ γράμματι κατὰ τὸ ἐν δεχόμενον ἴχνη τῆς σοφίας.

[2] Vgl. oben S. 20 f. [3] In Ierem. hom. 39 (13, 544).

[4] In Num. hom. 27, 1 (12, 732); Comment. in Io. 13, 46 (14, 481).

[5] In Ierem. hom. 39 (13, 542).

aus Prophetenwerken in die Heilige Schrift hineinzuziehen, oder es sind dann Elemente aus solchen ursprünglich inspirierten Büchern, welche, weil nicht rein erhalten und mit glaubenswidrigen Zusätzen durchmengt, weder von den Juden noch von der Kirche in den Kanon aufgenommen wurden [1]. Immerhin bleibt deren Aufnahme in die kanonischen Schriften ein Werk des Heiligen Geistes, mögen sie aus was immer für einer Quelle stammen.

Weiter scheinen jene Stellen Schwierigkeiten zu bieten, wo die heiligen Schriftsteller beteuern, ihre eigene Ansicht und nicht das Wort Gottes niedergelegt zu haben. So hat Moses viele Worte aus eigener Machtvollkommenheit gesprochen, wie aus Matth. 19, 8 erhellt; ähnliche Beispiele finden sich zahlreich bei Paulus (1 Kor. 7, 10; 12, 25. 2 Kor. 11, 17). Letzterer stellt sich einmal förmlich der göttlichen Autorschaft entgegen mit dem Bemerken: „Ich sage, nicht der Herr." Doch gibt der Apostel im folgenden selbst die Lösung mit den Worten: „Auch ich glaube den Geist Gottes zu haben." So erteilt also Gott jenen Rat nicht unmittelbar und in eigener Person, sondern durch den Heiligen Geist aus dem Munde des Apostels [2]. Desgleichen gab auch Moses zwar aus eigener Autorität Gesetze, aber dennoch unter Leitung des göttlichen Geistes [3], und wenn nicht einmal dies angenommen werden könnte, so sprach er doch immer in Kraft der ihm von Gott übertragenen Gesetzgebergewalt [4].

---

[1] Prolog. in Cant. Cantic. (13, 82). Jedoch verwahrt sich Origenes gegen Nachahmung dieses Beispiels durch Unberufene: Sed ne sic quidem locus apocryphis dandus est. Potuit enim fieri, quod Apostoli vel Evangelistae sancto Spiritu repleti sciverint, quid assumendum ex illis esset scripturis, quidve refutandum; nobis autem non est absque periculo talia praesumere, quibus non est tanta Spiritus abundantia.

[2] In Matth. 14, 18 (13, 1234).

[3] Ebd.: Suopte consilio sanciebat (Moyses) utpote lata super his quoque cum Spiritu Dei lege.

[4] Comment. in Matth. 14, 18 (13, 1232). Er bekämpft hier die Sekte der Ptolemäer, welche, durch die genannten Aussprüche verleitet, der Thora drei verschiedene Verfasser gaben: Gott, Moses und die Ältesten.

Es finden sich aber sogar Stellen, welche dem ausgesprochenen Worte Gottes direkt entgegenstehen. So hören wir den Propheten Gad ganz anders zu David reden, als ihm Gott befohlen (2 Kön. 24, 11—16). Wenn Jonas 3, 4 von einer Veränderlichkeit der Ratschlüsse Gottes spricht, so steht er im Gegensatz zu 4 Mos. 23, 19, wo Gottes absolute Unveränderlichkeit gepriesen wird. Deshalb ist Origenes anfangs geneigt, jene Stelle bei Jonas der Inspiration zu entziehen [1]. Überhaupt, meint er, beweisen solche Stellen nur, dafs Gott bisweilen die Ratschläge der Propheten ändert, nicht aber seine eigenen [2]. Es scheint ihm aber doch selbst diese Lösung seinen Prinzipien von einer bis ins kleinste gehenden Inspiration der heiligen Texte zu nahe zu treten, und er kommt zum Schlusse, seine früher gegebene Antwort, dafs Gott aus Barmherzigkeit seine Drohungen unerfüllt lasse, entspreche mehr dem Sinne der Heiligen Schrift [3].

Wenn der heilige Schriftsteller sich seiner Inspiration bewufst ist und jedes aus der Theopneustie hervorgegangene Wort an sich schon göttliche Autorität repräsentiert, warum zitiert denn der hl. Paulus zur autoritativen Bekräftigung seiner Aussagen Texte aus dem Gesetz und den Propheten? Weit entfernt, in dieser Tatsache eine Instanz gegen die Inspiration des Apostels anzuerkennen, sieht Origenes darin vielmehr ein Vorbild für die Lehrer der Wahrheit, in ihrem Amte nicht auf ihre eigene Autorität zu bauen, sondern das göttliche Zeugnis der heiligen Schriften anzurufen.

Den gleichen Zweck der Belehrung hat auch die ungenaue Zitationsweise des hl. Paulus; es findet sich übrigens dieselbe auch in den Evangelien; sie will uns bedeuten, bei

---

[1] In Num. hom. 16, 4 (12, 693 f.).

[2] Ebd. (692). Er sucht auch die nicht erfüllten Drohungen mit der Inspiration zu vereinigen, indem er darauf hindeutet, dafs jene gewöhnlich in Form von Fragesätzen gegeben seien, welche immer zwischen den beiden Extremen noch einen Mittelweg offen lassen.

[3] Ebd. (694).

Benutzung der Schriftzeugnisse mehr den Sinn im Auge zu behalten als den nackten Buchstaben [1].

Eher eine Befolgung dieser Lehre als einen Widerspruch mit seinen strengen Anschauungen über die Ausdehnung der Theopneustie möchten wir darin erblicken, dafs in Origenes' Schriften selbst zahlreiche Beispiele ungenauer Zitationsweise vorkommen [2].

Während sich für die angeführten Fälle nicht unschwer eine Lösung finden liefs, um die fraglichen Stellen für die Inspiration zu retten, haben die wirklich in der Schrift uns entgegentretenden scheinbaren Unvollkommenheiten, sei es im Inhalt, sei es in der Form, eine Reihe von Erklärungsweisen veranlafst, die fast sämtlich, weil entweder gezwungen oder von der dogmatisch festgesetzten Lehre abweichend, unhaltbar sind. Auch Origenes kann solche Unvollkommenheiten nicht leugnen [3]; er gesteht sie freimütig zu. Ungenaue Ausdrücke, Schreibfehler, selbst Solözismen [4] sind in der Heiligen Schrift nicht selten zu finden. Aber vor dem Allegoristen verschwinden diese Schwierigkeiten. Wo sein Fufs beim Gang auf dem festen Boden des Buchstabensinnes anstöfst an den Marksteinen menschlicher Schwäche, da heben ihn die Schwingen des Idealismus empor in das Luftreich der geistigen Spekulation, und erst da läfst er sich wieder zur Erde herab, wo ihm kein Hindernis mehr entgegentritt. So findet auch bei Origenes jede Unvollkommenheit ihre Erklärung und Rechtfertigung

[1] Comment. in Ep. ad Rom. 3, 2 (14, 929); 5, 8 (1040); 8, 8 (1108).

[2] Vgl. 14, 243 Anm. 21; 677 Anm. 52; 714 Anm. 25; 786 Anm. 59. Als Hauptursachen müssen aber wohl die Unzuverlässigkeit der damals im Gebrauche stehenden Schriftexemplare, über die er wiederholt Klage führt (vgl. Comment. in Matth. 15, 4 [13, 1293]), und die bei der ungeheuern Produktivität des Alexandriners leicht erklärliche Übereilung betrachtet werden.

[3] Von den inhaltlichen Schwierigkeiten und deren Lösung war bereits oben die Rede. Hier sei nur der rein formellen Mängel gedacht, welche der Ansicht über die spezielle Inspiration jedes einzelnen Wortes und Buchstabens zu widersprechen scheinen.

[4] E comment. in Os. (13, 285).

im Zusammenhang des hinter den Buchstaben verborgenen geistigen Sinnes[1].

Wollte man nach all dem Gesagten den grofsen alexandrinischen Schrifttheologen in die Reihe der heutigen eingliedern, so müfste er unstreitig als Vertreter der strengsten Verbalinspiration bezeichnet werden[2].

6. Der Kanon.

Die Frage nach der Ausdehnung der Inspiration kann zwei verschiedene Momente in den Kreis der Behandlung ziehen; einmal das Verhältnis der Inspiration zu den einzelnen Teilen eines als inspiriert angenommenen Buches, sodann aber auch die Untersuchung über Umfang und Zahl der unter göttlicher Einwirkung entstandenen Schriften. Der erste Punkt ist Gegenstand des vorhergehenden Kapitels, die Behandlung des zweiten liegt seiner Natur nach aufser dem Bereich der Inspirationslehre und gehört der Geschichte des Kanons an. Er kann somit hier nicht erschöpfend behandelt werden,

---

[1] Comment. in Matth. ser. 77 f. (13, 1723).

[2] Vgl. hierüber Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien 1, Zürich 1867, 150 f. Es dürfte nach dem Angeführten vielleicht auch das Urteil Leitners, a. a. O. 146, seine Schärfe etwas verlieren, worin er Origenes der Inkonsequenz beschuldigt und ihm nach dem Vorgange Denzingers, a. a. O. 221, als nicht zuverlässigen Zeugen der Tradition brandmarkt. — Im übrigen ist zu bemerken, dafs gerade von neueren katholischen Theologen, die sich mit der Inspirationslehre beschäftigen, zu Gunsten der Verbalinspiration, wenn auch nicht ganz im Sinne der gewöhnlichen Erklärung dieses Wortes, ein Gedanke des hl. Thomas von Aquin aufgegriffen wurde, der seine Lehre über den Ursprung der Heiligen Schrift präzisiert mit den Worten: Auctor principalis scripturae sacrae est Spiritus sanctus . . . homo autem fuit auctor instrumentalis (Quodl. 7, a. 14 ad 5), und die hier angewandten Termini (S. th. 3, q. 62, a. 1; q. 2, a. 1 ad 2) in einem Sinne erklärt, wonach in der obigen Definition Gott wirklich als der primäre Urheber eines jeden Wortes in den Autographen der Heiligen Schrift angesehen werden mufs. Vgl. P. Pègues O. Pr., Une pensée de St. Thomas sur l'inspiration scripturaire, in der Revue Thomiste 1895, 95; Zanecchia O. Pr., Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis, Rom 1899.

zumal der Umstand, dafs verhältnismäfsig nur wenige Bruchstücke aus der Unmasse der origenistischen Werke erhalten sind, kaum zu einem sichern Resultat gelangen läfst. Doch mögen der Vollständigkeit halber einige Notizen folgen über die Stellung des Origenes zum Schriftkanon. Ich führe das Ganze auf die Beantwortung der Doppelfrage zurück: Unter welchen Bedingungen hält Origenes ein Buch für kanonisch, und welche Bücher in concreto zählt er zum Kanon?[1]

Der Ausdruck „kanonische Bücher" ist als solcher dem Origenes unbekannt und erst durch die spätere lateinische Übersetzung in seine Schriften hineingetragen worden[2]. Er selbst bezeichnete die Sammlung der heiligen Bücher mit dem Namen ἡ διαθήκη; die einzelnen kanonischen Bücher selbst heifsen demgemäfs αἱ ἐν διαθήκῃ βίβλοι, oder adjektivisch ἐνδιάθηκος[3]. Damit nun eine Schrift zur Diatheke gerechnet werden könne, mufs natürlich vor allem ihre Entstehung durch Inspiration erwiesen sein. In bezug auf das Alte Testament dürfen wir dem uns von den Juden überlieferten Verzeichnis der heiligen Bücher rückhaltlos Glauben schenken; denn es stammt von einem Volke, dem Gott die Unterscheidung der wahren und falschen Propheten verliehen hat[4]. Ein untrügliches Kriterium der Göttlichkeit der alttestamentlichen Bücher besitzen wir ferner in der Erfüllung der in jenen Schriften enthaltenen Prophezeiungen an Jesus. Schwieriger war für Origenes, eine Norm festzustellen für die Kanonizität der neutestamentlichen Bücher; denn hier bot kein bestehendes autoritatives Verzeichnis feste Grundlage. Es war allerdings nach aufsen die ganze Christengemeinde, welche durch den Gebrauch

[1] Ausführlicheres bei Redepenning a. a. O. 1, 234 ff.; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen 1888 u. 1890, an verschiedenen Stellen; Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg u. Leipzig 1894, 321 ff.

[2] Prolog. in Cant. Cantic. (13, 83): „canonicae scripturae"; Comment. in Matth. ser. 117 (13, 1769): „regularis liber"; ebd. 1636: „canonizati libri".

[3] Select. in Ps. (12, 1084).

[4] In Luc. hom. 1. Der griechische Text bei Grab und Combefis (13, 1801): . . . καὶ ἦν τῷ λαῷ χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων . . .

bei den öffentlichen Vorlesungen den Glauben an den göttlichen Ursprung eines Buches sanktionierte, diese aber folgte dabei dem Urteil ihrer Vorsteher, der Bischöfe und Lehrer. So ist bei dem Ansehen, das Origenes um die Mitte des 3. Jahrhunderts in der ganzen orientalischen Kirche genofs, sein grofser Einflufs auf die Bildung und Abschliefsung des neutestamentlichen Kanons unverkennbar. In den leitenden Prinzipien folgt er im allgemeinen seinem Lehrer Klemens. Vor allem war es der apostolische Ursprung einer Schrift, welche ihr den Glauben des grofsen Lehrers an ihre Inspiration und somit ihre Aufnahme in den Kanon sicherte. Die nach den Aposteln erschienenen Schriften haben keinen Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit[1]. Lukas und Markus, obwohl keine Apostel, kannte man als von den Aposteln approbierte Aufzeichner der apostolischen Predigt, und deshalb wurde auch an ihrer Inspiration nicht gezweifelt.

Die apostolische Lehre pflanzte sich im Glauben der Väter fort, und somit bildet die Tradition dieser Alten (ἄνδρες οἱ ἀρχαῖοι) die zweite Instanz für die Beglaubigung der Göttlichkeit eines Buches. Diese Tradition findet sich verkörpert in den üblichen Schriftlesungen bei den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen, und deshalb darf die dadurch gezogene Grenze niemals überschritten werden[2]. Nichts sollte hinzu-

[1] Comment. in Matth. ser. 47 (13, 1668): . . . Christus verbum esse . . . ostenditur . . . a Genesi usque ad apostolicos libros, post quos nullis scripturis ita credendum est, sicut illis.

[2] Prolog. in Cant. Cantic. (13, 82): . . . non enim transeundi sunt termini, quos statuerunt patres nostri. Diese für die öffentliche Vorlesung bestimmten Schriften hiefsen κοινὰ καὶ δεδημοσιευμένα im Gegensatz zu den privatim und geheim gehaltenen ἀπόκρυφα. Dies ist die erste Bedeutung von „apokryph", und weil eben in jenen Zeiten der allgemeine praktisch-gottesdienstliche Gebrauch eines Buches das sichere Kriterium seiner Göttlichkeit war, so wurde diesem Ausdruck bald jene Nebenbedeutung von „aufserkanonisch", „unecht" beigelegt, welche jetzt stereotyp geworden. Tom. in Matth. 10, 18 (13, 881) und die lateinische Übersetzung: libri, qui in ecclesiis leguntur (Comment. in Matth. ser. 117 [13, 1769]); daselbst auch die gleichbedeutende Unterscheidung von „Publicae scripturae" und „liber secretus". Über die Bedeutung des Wortes „apokryph" vgl. Zahn a. a. O. 1, 123 f.

gefügt, nichts weggenommen werden von dem, was die Väterüberlieferung uns vermittelt. Eine Applikation dieses Traditionsprinzips ist unzweideutig die Bezeichnung für allgemein zum Gebrauch zugelassene Bücher als ὁμολογούμενοι [1]. Dieses Prinzip war von jeher der sicherste und zuverlässigste Wegweiser im Zweifel über die Kanonizität eines Buches; von Origenes wurde es ausgiebiger benutzt und klarer ausgesprochen.

Was nicht den Stempel apostolischen Ursprungs auf der Stirne trug und ebensowenig das Zeugnis der kirchlichen Tradition für sich hatte, das konnte endlich durch seinen offenbar göttlichen Inhalt sich selbst für inspiriert erweisen und sich zur Aufnahme in den Kanon empfehlen. Wie sehr das subjektive Gefühl diesen Weg zur Kanonisierung frommer Schriften dem Origenes nahegelegt haben mag, so wagt er doch nicht, die von den ersten Prinzipien gezogenen Grenzen praktisch zu überschreiten. Wir mögen vielleicht ausnahmsweise für solche fromme Schriften in seinen Werken der Bezeichnung „heilige Bücher“, ja selbst „heilige Schriften“ begegnen, aber sie sind ihm doch nicht gleichbedeutend mit dem, was er gewöhnlich mit ἅγιαι Γραφαί bezeichnet, was mit Zugehörigkeit zur Diatheke, dem eigentlichen Inbegriff der Kanonizität eines Buches, sich deckt [2].

Welche Schriften hat nun Origenes im einzelnen seinen Grundsätzen gemäfs zu dem Schriftkanon gerechnet? Unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Geltung oder Kanonizität teilt Origenes sämtliche in Betracht fallende Bücher in drei Klassen ein, die echten, die unechten und die gemischten [3]. Die beiden

---

[1] Comment. in Matth. 14, 81 (13, 1240); Fragm. ex hom. in Ep. ad Hebr. (ex Euseb., H. E. 4, c. 25 [14, 1309]); Comment. in Io. 5, 3 (14, 185).

[2] So liegt im Grunde kein Widerspruch darin, wenn Origenes ein „heilig“ genanntes Buch nichtsdestoweniger von der Diatheke ausschliefst. In dieser Weise behandelt er z. B. das Buch Henoch, C. Cels. 5, 54 (K 2, 58), das „Gebet Josephs“, In Gen. 9 (12, 73).

[3] Comment. in Io. 13, 17 (14, 412): ... ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου, ποτερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν, ἢ νόθον, ἢ μικτόν.

ersten Gruppen umfassen die allgemein angenommenen resp. verworfenen, unter den gemischten sind die strittigen Bücher zu verstehen[1]. Nach dieser Dreiteilung sind wohl auch die in Frage kommenden Schriften zu klassifizieren.

Selbstredend geht Origenes von der Existenz zweier vollständig verschiedener Schriftgruppen aus, des Alten und des Neuen Testamentes[2]. Was unter dem Namen „Altes Testament" zusammengefafst ist, zerfällt in zwei Teile: das Gesetz und die Propheten[3]. Anschliefsend an die jüdische Tradition[4], nahm Origenes die Zahl 22 für die Bücher des Alten Testamentes an und fand darin eine symbolische Bedeutung[5]. An erster Stelle in der alttestamentlichen Sammlung steht bei ihm der Pentateuch, der das Werk des Moses ist[6]. Er verliefs sich auch hier wie bei allen anderen Büchern auf die in der Schrift selber enthaltenen Angaben über die Autorschaft, ohne über die Glaubwürdigkeit tiefer nachzuforschen. Das Buch Josue, der Richter, das erste der Könige sowie die grofsen Propheten hat Origenes in teilweise noch erhaltenen Kommentaren oder für praktische Zwecke in Homilien erklärt, was seine Überzeugung von der Kanonizität dieser Bücher not-

[1] Es scheint mir dieser Gesichtspunkt eher dem Wortlaut des Textes zu entsprechen als der von Redepenning, a. a. O. 1, 244, angenommene, der den inneren Glaubensgehalt der Schriften der origenistischen Einteilung zu Grunde legt; Origenes müfste dann die schon im Alten Testamente und von jeher gebräuchliche Auffassung verlassen haben. Vgl. Huet, Anmerk. zu der Stelle (11, 223). Zudem scheint auch Eusebius mit seiner vom Standpunkt der traditionellen Kanonizität ausgehenden Dreiteilung der Schriften in ὁμολογούμενα, νόθα und παντελῶς νόθα, καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια (H. E. 3, c. 25. 31) auf Origenes zu beruhen.

[2] Die Verschiedenheit bezieht sich auf die scharf abgegrenzte Gruppierung, nicht auf den Inhalt oder Zweck der beiderseitigen Urkunden.

[3] In Num. hom. 12, 2 (12, 659).

[4] Über die Gestalt des dem Origenes vorliegenden alttestamentlichen Kanons vgl. Redepenning a. a. O. 1, 232 ff.

[5] Zu dieser Zahlensymbolik vgl. W. Sanday, Inspiration, London 1896, 112.

[6] C. Cels. 2, 54 (K 1, 177) schreibt er dem Moses sogar die Nachrichten über seinen Tod und sein Grab zu (5 Mos. 34, 5 ff.).

wendig voraussetzt. Job ist eine historische Persönlichkeit aus der vormosaischen Zeit[1], und das nach ihm benannte Buch eine getreue Darstellung seiner Leiden und Schicksale[2]. Die Psalmen hält Origenes im grofsen und ganzen für Davids Werk bis hinauf zum neunzigsten, die folgenden elf schreibt er dem Moses zu[3]. Nachdem er den Kanon getreu wiedergegeben[4], führt er auch die beiden Makkabäerbücher an, die aufser demselben stehen. Er zitiert 2 Makk., um die Fürbitte der Heiligen für uns zu beweisen[5]. Von den anderen deuterokanonischen Büchern gebraucht er am meisten das Buch der Weisheit, welches er zwar nicht für ein Werk Salomons hält, aber doch mit dem Namen θεῖος λόγος als inspiriert bezeichnet[6]. Die gleiche Benennung teilt auch das Buch Jesus Sirach[7]. Baruch führt er mit der Beweisformel γέγραπται an[8]. „Die Kirchen bedienen sich des Tobias", so schreibt Origenes an Julius Afrikanus. Er stützt sich auf die Autorität des Buches Judith[9]. Die Kanonizität der deuterokanonischen Fragmente bei Esther und Daniel verteidigt Origenes in dem eben genannten Briefe mit grofsem Eifer[10].

Als aufser dem Kanon stehende alttestamentliche Apokryphen nennt Origenes einen Ἀναβάτικος Ἡσαΐου[11], einen libellus duodecim prophetarum[12], eine Apokalypse des Elias

[1] In Ex. hom. 7, 2 (12, 343).

[2] In Lev. hom. 8, 3 (12, 495). Der unter Origenes' Namen fragmentarisch erhaltene Kommentar ist sicher unecht.

[3] Select. in Psalm. (12, 1056 f.).

[4] Das Verzeichnis ist aufbewahrt bei Euseb., H. E. 6, 15.

[5] Comment. in Io. 13, 57 (14, 511).

[6] Prolog. in Cant. Cantic. (13, 73); C. Cels. 3, 72 (K 1, 263). Vgl. auch Comment. in Io. 6, 36. 37; 13, 25—35; 19, 2; 20, 4. 5. 10. 21. 33; 28, 13; 32, 2, wo er das Buch zu autoritativen Beweisen heranzieht.

[7] C. Cels. 8, 50 (K 2, 265); In Io. 28, 3; 35, 14.

[8] Select. in Ierem. 31; Select. in Io. 6, 15; Select. in Ps. 125.

[9] Select. in Ierem. 23, 28 (13, 573).

[10] Vgl. Freppel, Origène 2, 129; Welte in der Theol. Quartalschr. 1839, 234.

[11] Comment. in Matth. 10, 18 (13, 881), und dazu die Anmerkung von Huet, ebd.

[12] Prolog. in Cant. Cantic. (13, 143).

sowie geheime Schriftstücke des Jeremias[1]. Aus all diesen Angaben erhellt zur Genüge, dafs der alttestamentliche Kanon bei Origenes vollständig seiner heutigen Form entspricht.

Wie schon bemerkt, war der Standpunkt den neutestamentlichen Schriften gegenüber zur Zeit des Origenes unvergleichlich schwieriger, da keine offizielle authentische Sammlung kanonischer Schriften sich vorfand. Origenes hat durch seine grofse Autorität zur bestimmten Formierung des neutestamentlichen Kanons nicht wenig beigetragen[2]. Auch er fafst die Gesamtheit der in Gebrauch stehenden Bücher unter dem Ausdruck „Neues Testament" (Καινὴ διαθήκη im Gegensatz zu Παλαία διαθήκη) zusammen[3] und teilt dasselbe in zwei Hauptabschnitte, das Evangelium und den Apostolos[4].

Allem voran an Autorität gehen die vier Grundsäulen des christlichen Lehrgebäudes, die vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes[5]. Matthäus ist der Zeitfolge nach der Erste, ursprünglich für jüdische Leser in hebräischer Sprache geschrieben[6]. Markus, der Zweite in der

[1] Comment. in Matth. 10, 18 (13, 881); Comment. in Matth. ser. 118 (13, 1769).

[2] Auch auf textkritischem Gebiete hat Origenes sich um das Neue Testament verdient gemacht. Vgl. Bigg a. a. O. 123 f.

[3] Es ist unrichtig, dafs Origenes zum erstenmal diese Bezeichnung gebraucht, wie Redepenning, a. a. O. 1, 246, und Jülicher, a. a. O. 324, behaupten. Vgl. dagegen Sanday a. a. O. 65 ff., wo er eine Anzahl diese Bezeichnung enthaltender Stellen (es ist wohl auch das mit καινή synonyme νέα zu finden) aus den Schriften des Clemens Alexandrinus anführt. Hingegen kommt der Name ἱεραὶ βίβλοι für neutestamentliche Schriften bei Origenes zum erstenmal vor (De princ. 4, 9), doch wohl nur aus Zufall, da ja Klemens schon das präzisere θεόπνευστος (Strom. 7, 16) und Theophilus von Antiochia (c. 181 n. Ch.) das gleichbedeutende αἱ ἅγιαι γραφαί verwendet (Ad Autol. 2, 22).

[4] In Ierem. hom. 19, 3 (13, 504); Comment. in Matth. ser. 47 (13, 1668). Jülicher, a. a. O. 324, findet bereits bei Origenes die später übliche Dreiteilung in dem Satze: Es gilt zu erforschen Sprüche der Evangelien, der Apostel und ihrer Offenbarung (Comment. in Matth. 10, 15 [13, 872]).

[5] In Luc. hom. 1, 1 (13, 1801 f.); Comment. in Matth. 1, bei Euseb., H. E. 6, 25 (13, 829).

[6] Ebd. 829 und Comment. in Io. 6, 16 (14, 256).

Reihenfolge, steht unter dem Einflufs des Petrus, Lukas unter dem des Paulus[1]. Das Johannesevangelium ist das letzte in der Abfassung, das erste an Dignität (ἀπαρχή)[2].

Aus der apokryphen Evangelienliteratur stand bei Origenes in einigem Ansehen das Hebräerevangelium mit Rücksicht auf die darin enthaltenen nützlichen Belehrungen[3]. Verwerfend urteilt er über das Evangelium der zwölf Apostel, das der Ägypter, des Matthias, Thomas, Basilides, Jakobus und die Predigt des Paulus; denn diese sind nicht aus der Eingebung des Heiligen Geistes hervorgegangen[4].

Zum zweiten Teil des Neuen Testamentes, dem „Apostolos", zählt Origenes vor allem die Apostelgeschichte, welche aus der Feder des hl. Lukas stammt[5]. Von den Paulusbriefen kennt er unsere vierzehn[6]. Der Hebräerbrief trägt zwar ein von den paulinischen Briefen verschiedenes äufseres Gepräge, jedoch ist sein Inhalt paulinisch, und deshalb zählt auch er unter die apostolischen Schriften. Wer ihn in seiner jetzigen Form redigiert habe, ist unbekannt; viele glauben Clemens Romanus oder Lukas[7]. Auch die übrigen Apostelbriefe scheint Origenes alle im heutigen Umfang anzunehmen[8].

Die Apokalypse gilt ihm als ein Werk des Johannes, und dafs er sie zur Diatheke rechnete, geht aus der Absicht hervor, sie durch einen Kommentar zu erklären[9].

---

[1] Comment. in Matth. 1, 2 (13, 829).

[2] Comment. in Io. 1 (14, 32).

[3] In Ierem. hom. 15, 4 (13, 433).

[4] In Luc. hom. 1, 1 (13, 801).

[5] In Ies. Nav. hom. 7, 1 (12, 857). [6] Ebd.

[7] In Ep. ad Hebr. hom. (Fragm. ex Euseb., H. E. 6, 25 [14, 1809]).

[8] In libr. Ies. Nav. hom. 7, 1 (12, 857). Nachdem er die vier Evangelien genannt, fährt er fort: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis. Iacobus quoque et Iudas. Addit nihilominus adhuc et Ioannes tuba canere per epistolas suas et Apocalypsim, et Lucas, Apostolorum gesta scribens. Es ist wohl dies ein vollständiger Katalog der καινὴ διαθήκη bei Origenes und geeignet, etwaige zweifelhafte Bemerkungen über einzelne dieser Bücher richtig zu erklären. Vgl. Redepenning a. a. O. 1, 249, und Jülicher a. a. O. 235.

[9] Comment. in Matth. ser. 48 (13, 1673).

Neben den Apostelschriften waren zu jener Zeit noch andere Werke asketischen oder belehrenden Inhaltes in mannigfachem Gebrauch, über die sich Origenes bei seinem Bestreben einer genauen Abgrenzung des Kanons gelegentlich äufsern mufste.

Den Brief des Barnabas nennt er ein katholisches Sendschreiben [1], wobei jedoch das Wort καθολική seine primitive grammatikalische Bedeutung hat und die allgemeine Zweckbestimmung des betreffenden Buches bezeichnet [2]. Andere Zeugnisse für eine Aufnahme dieses Briefes in den Kanon finden sich keine, ebensowenig für das Sendschreiben des Klemens von Rom. Den Hirt des Hermas hingegen hätte er wohl gerne zur Diatheke gerechnet; denn es war ihm wegen seines höheren Offenbarungsinhaltes kaum möglich, demselben die Inspiration abzusprechen [3]; doch hätte er damit sein oft ausgesprochenes Prinzip von der Notwendigkeit der allgemeinen Anerkennung verletzt, indem er ja selbst die Verschiedenheit der Ansichten darüber erwähnt [4], abgesehen davon, dafs demselben auch wie den zwei vorgenannten Schriften das erste Requisit, der apostolische Ursprung, abgeht [5].

Eine Zusammenfassung dieser kanongeschichtlichen Notizen aus den Werken des Origenes dürfte wohl zu dem von Sanday aufgestellten Resultate führen, dafs Origenes den Kanon des Alten und Neuen Testamentes zu seiner jetzigen Gestalt ergänzte [6].

---

[1] C. Cels. 1, 63 (11, 777). Vgl. die von Migne mitgeteilte Anmerkung von Spencer.

[2] Vgl. Lücke, Über den Sprachgebrauch und Begriff ἐπιστολαὶ καθολικαί und epistolae canonicae, Theol. Studien und Kritiken (1836) 643.

[3] Comment. in Ep. ad Rom. 10, 31 (14, 1282).

[4] Comment. in Matth. 14, 21 (13, 1240): ... εἰ δὲ χρὴ τολμήσαντα καὶ ἀπό τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφῆς οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας τὸ τοιοῦτον παραμυθήσασθαι.

[5] Zahn, a. a. O. 326 ff., sucht die drei letztgenannten Schriften dem Kanon des Origenes einzufügen.

[6] Sanday a. a. O. 467.

Dritter Abschnitt.

Einfluſs des Inspirationsbegriffes auf die Exegese.

1. Allgemeine Prinzipien.

Da die Aufgabe jeglicher Exegese darin besteht, den in einem Schriftstücke niedergelegten Gedanken des Autors zu eruieren, so liegt es auf der Hand, in welch enger Beziehung die praktische Auslegungsmethode des Interpreten zu seiner Auffassung von der Natur und dem Ursprung des zu erklärenden Buches stehen muſs.

Es wird demnach, besonders wo es sich um Schriften göttlichen Ursprunges handelt, eine gesunde Hermeneutik sich auf einen korrekten Inspirationsbegriff gründen, und umgekehrt werden Fehler in der dogmatischen Grundlage leicht Ausschreitungen auf dem Gebiet der Exegese zur Folge haben. Die Geschichte dieser Wissenschaft liefert den tatsächlichen Beweis hierfür. Daraus erhellt die Notwendigkeit, um ein vollständiges Bild von der Inspirationsidee eines Lehrers zu gewinnen, den Spuren derselben auch auf dem praktischen Gebiet der Schriftauslegung nachzuforschen, und dies im gegebenen Falle um so mehr, als Origenes, wie bereits erwiesen, nirgends eine systematische Zusammenfassung seiner Lehre über die Theopneustie gibt, wohl aber bei seinen exegetischen Arbeiten von der Voraussetzung eines ausgebildeten Inspirationsbegriffes ausgeht.

Damit ist die Berechtigung der folgenden Betrachtung begründet und zugleich ihre Grenze gezeichnet. Es kann nicht ihre Aufgabe sein, eine ausführliche Darlegung der exegetischen Methode des Origenes zu bieten[1], vielmehr sollen die zu berührenden Punkte dem Zwecke dienen, die bereits ge-

[1] Darüber vgl. Spezialwerke, wie Hagenbach, Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis Adamantini methodum interpretandi s. scripturam, Basel 1823; Bochinger, De Origenis allegorica scripturae sacrae interpretatione dissertatio, 1829—1830; Contestin, Origène exégète, Revue des sciences eccl. 4 u. 5 (1866 f.).

wonnenen theoretischen Resultate zu befestigen und Fehlendes zu ergänzen.

Die hohe Idee des alexandrinischen Theologen von der göttlichen Natur und Entstehung der heiligen Schriften bedingt in seinem System eine erhabene Auffassung über Amt und Aufgabe des Exegeten. So groſsartig und verdienstlich seine Arbeit, so schwierig und verantwortungsvoll ist sie.

Vor allem ist es die bekannte Dunkelheit der heiligen Offenbarungsurkunden, welche dem Exegeten viele Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg legt. Wie leicht ist es, auf diesen düstern, verschlungenen Pfaden einen Fehltritt zu tun, der nicht nur für den Ausleger selbst, sondern auch für diejenigen, deren Führung er durch sein Amt übernommen, für die einfachen Gläubigen, die schwersten Folgen haben kann. Ist diese Dunkelheit, die mannigfache scheinbare Unvollkommenheit in der Heiligen Schrift, für die Exegeten überhaupt das gröſste Hemmnis für eine innerhalb der Schranken des Inspirationsdogmas gehaltene Erklärung der betreffenden Texte, so tritt für Origenes aus seinem Inspirationsbegriff eine ungleich gröſsere Schwierigkeit hinzu, da er alle diese scheinbaren Unzukömmlichkeiten aus einem bestimmten Ratschluſs der göttlichen Vorsehung in der Offenbarung herleitet, der für den Exegeten die Pflicht einschlieſst, nachzugraben in dem Boden des buchstäblichen Sinnes, um den geheimen Schatz der geistigen Bedeutung ans Tageslicht zu fördern. Diese Arbeit ist um so schwieriger, als gar oft die sinnenfällige Form nur sehr geringe oder gar keine Verwandtschaft hat mit dem von Gott intendierten Gedanken.

Wo die menschliche Wissenschaft nicht hinreicht, muſs ein von Gott verliehenes höheres Verständnis in die Mitte treten[1]. Die ganze Schrift ist Origenes ja, wie aus dem bereits Gesagten erhellt, nicht eine tote Aufzeichnung gottgegebener Offenbarungen, die sich nach konstanten Gesetzen aus den heiligen Urkunden herauslesen lassen, wobei ein und

[1] De princ. 4, 16 (11, 377).

dasselbe Wort stets als Ausdruck der nämlichen Idee gelten mufs; er betrachtet sie vielmehr als lebensvollen Organismus, als die forttönende, sinnenfällige Sprache des offenbarenden göttlichen Geistes, als sein lebendiges Redeorgan, durch das er zu den Seelen der Auserwählten spricht, den „Gewöhnlichen" die im Wortsinn offen daliegenden Ideen vermittelnd, den Vollkommeneren die im Buchstaben verhüllte Harmonie der geistigen Lehren erschliefsend. Sache des Auslegers ist es, dieser wunderbar klingenden Davidsharfe der göttlichen Schriften gerade diejenigen Töne zu entlocken, welche in der Seele des Hörers je nach den individuellen Bedürfnissen die vom Geiste selbst intendierte Stimmung zu wecken im stande sind. So liegt es denn auf der Hand, dafs nicht persönliche Tüchtigkeit, wissenschaftliche Durchbildung und Gelehrsamkeit allein und in erster Linie zum Amte eines Schriftauslegers befähigen. Es bedarf vielmehr eines neuen Eingreifens des Heiligen Geistes, um seine in den Schriften niedergelegte Offenbarung durch Vermittlung des Exegeten den Gläubigen nutzbar zu machen; denn so wenig der heilige Schriftsteller aus eigener Kraft göttliche Gedanken in menschliche Sprache kleiden konnte, ebensowenig vermag der Interpret diese göttlichen Gedanken aus den mangelhaften Begriffen der menschlichen Worte sich selbst überlassen herauszulesen. Wie Gott der Urheber der Schrift ist, so kann auch nur er der eigentliche und wahre Ausleger derselben sein[1]. Es mufs daher der Exeget vor allem bestrebt sein, alle jene Erfordernisse in sich zu verwirklichen, welche ihn befähigen, mit Gott in Gemeinschaft zu treten und das Werkzeug seiner heilsökonomischen Tätigkeit zu werden[2]; er mufs sich zuerst zu Gott bekehren. Als Grundlage jeglicher weiterer Disposi-

[1] In Ierem. hom. 10, 1 (13, 357).

[2] De princ. 1, 1 (11, 122): Donec enim quis non se converterit ad intellegentiam spiritalem, est positum velamen super cor eius, quo velamine, id est intellegentia crassiore scriptura ipsa velari dicitur vel putatur.... Si autem convertamus nos ad Dominum, tunc auferetur velamen, et tunc revelata facie in scripturis gloriam Domini speculabimur.

tion und als erstes Fundament der Geisteswirkung darf auch hier die heiligmachende Gnade nicht fehlen. Sodann ist zum Verständnis der Heiligen Schrift eine groſse Reinheit des Herzens erforderlich; denn wie das „Gastmahl der heiligen Schriften" den Juden zum Verderben gereichte (Ps. 68, 23), weil sie mit unlauterem Sinne sich demselben nahten, so könnte es auch uns schaden, erklärt Origenes, wenn wir mit schmutzigen Kleidern, mit befleckten Leibern und Herzen den Saal der Weisheit und das Brautgemach des königlichen Sohnes zu betreten wagten [1]. Wie diese persönliche Tugendhaftigkeit ein Erfordernis ist zum Empfange des Inspirationscharismas, so in gleicher Weise auch zur richtigen Auslegung der inspirierten Texte [2]; denn es ist im Grunde bei beiden der nämliche Heilige Geist tätig.

Auch die Art dieser Geisteseinwirkung hat vieles mit der Inspiration gemein. Sie wird gewöhnlich unter dem Bilde der inneren Erleuchtung dargestellt. In dem Maſse hofft Origenes Erfolg von seinen Schrifterklärungen, als der Herr ihn und die Leser seiner Schriften der Erleuchtung würdigt [3]. Der Heilige Geist ist der Wegweiser auf den dunkeln und verborgenen Pfaden der Heiligen Schrift [4]; er ist's, der die Hindernisse und Schwierigkeiten von denselben entfernt [5].

Man hat aus solchen und ähnlichen Ausdrücken Anlaſs genommen, zu behaupten, Origenes nehme die Inspirationsgnade auch für die Exegeten in Anspruch; doch läſst sich keine einzige Stelle in seinen Werken erbringen, welche eine solche Gleichheit des heiligen Schriftstellers und Exegeten auch nur andeuten, geschweige denn direkt behaupten würde.

---

[1] Comment. in Ep. ad Rom. 8, 8 (14, 1181).

[2] C. Cels. 7, 36 (K 2, 181): . . . τὰς δὲ προφητείας, ἀφ' ὧν στοχαζόμεθα καὶ τὸν Πλάτωνα εἰληφέναι οἱ συγγενῶς τοῖς προφήταις καὶ ἐνθέως βιώσαντες, καὶ πάντα τὸν χρόνον ἀναθέντες τῇ ἐξετάσει τῶν ἱερῶν γραμμάτων τοῖς ἐπιτηδείοις διὰ βίου καθαρότητα καὶ τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλομάθειαν παραστήσουσιν. Aus diesem Texte erhellt, daſs Origenes die genannten Requisiten auch auf die Empfänger der Schrifterklärung ausdehnt.

[3] De princ. 1, 5 (11, 160); 3, 3 (315). [4] Ebd. 2, 2 (187).

[5] Comment. in Ep. ad Rom. 1, 17 (14, 865).

Zudem wendet er auf die Wirkung des Heiligen Geistes in den Exegeten niemals die für die Inspiration gebräuchlichen Termini an (θεόπνευστος, ἔμπνευστος, inspirari, Spiritu afflari), obwohl er diesen anderseits, wie wir gesehen, eine nicht allzu enge Bedeutung beimifst. Er betrachtet diesen Beistand des Heiligen Geistes bei der Schriftauslegung lediglich als eine ordentliche, durch tugendhaftes Leben verdiente Gnade, und deshalb mahnt er auch immerwährend, was wir in bezug auf das Inspirationscharisma nie finden, zum Gebete um dieselbe[1]. Und zwar mufs dieses Gebet nicht nur das Verständnis dessen erflehen, was der Heilige Geist in den Schriften niedergelegt[2], sondern angesichts der Gefahren, welche dieses Schriftstudium bietet, soll der Exeget recht oft die Bitte wiederholen: „Und führe uns nicht in Versuchung.“[3] Wie tief Origenes selbst von der Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe bei seinen exegetischen Arbeiten überzeugt war, beweist seine heilige Scheu vor dem Exegetenamte, welche bisweilen fast an Ängstlichkeit grenzte. Nur schwer hatte er sich von seinem Freunde Ambrosius bewegen lassen, schriftliche Kommentare zu den heiligen Büchern in Angriff zu nehmen. Die höchste Seelenkraft, der Verstand, ist nicht rein, und die Augen sind nicht so, wie die Augen der Braut Christi sein sollten (Cant. Cantic. 1, 14), klagt er von sich[4]; doch auch so will ich nicht säumen, jene Worte des Lebens zu ergreifen und zu versuchen, ob ich jene Kraft auffassen könne, die von denselben auf die Gläubigen hinüberströmt.[5] Nie verläfst ihn das Vertrauen auf Gottes Beistand[6].

[1] Ep. ad Greg. Thaumat. 3 (11, 92); Comment. in Matth. 15, 27 (13, 1337): . . . Θεῷ δὲ εὐξάμενοι, καὶ ἐπικαλησάμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκθώμεθα τὴν παραβολήν κτλ. C. Cels. 2, 5 (K 1, 132); In Ex. hom. 12, 4 (12, 385). [2] In Num. hom. 27, 1 (12, 732).

[3] Lib. de orat. (K 2, 384). [4] Comment. in Io. 10, 18 (14, 357).

[5] Epiphanius, Haer. 64, 2, erzählt einen rührenden Zug aus der Predigttätigkeit des Origenes, wonach er, als sein Blick auf die Worte Ps. 49, 16 fiel: „Was verkündigest du, Sünder, meine Rechte, und was nimmst du mein Bündnis in deinen Mund?“ vor der ganzen Versammlung weinend verstummt sein soll.

[6] In Ierem. hom. 18, 11 (12, 485); Comment. in Matth. 13 (12, 1129).

Diesem Miſstrauen gegen die eigenen Kräfte entspringt auch die rührende Demut, welche seine exegetische Tätigkeit so wohltuend begleitet. Nie stellt Origenes seine persönliche Meinung als absolut sicher hin. Niemand drängt er seine Ansicht auf; stets ist er bereit, seine Resultate besserer Einsicht von seiten anderer zu opfern [1].

Wenn indes bei der Inspiration unter dem Einfluſs des göttlichen Geistes die Selbsttätigkeit des menschlichen Verfassers nicht verloren geht, so darf der Ausleger noch viel weniger von eigener Arbeit und Anstrengung in der Ausübung seines Amtes absehen. Fast ebenso oft wie das Gebet empfiehlt Origenes ein eifriges Studium und ernstliche Kraftanstrengung [2]. Und hätte er dies nicht mit Worten gelehrt, so würde es wiederum sein Beispiel beweisen. Sein eiserner Fleiſs, sein unermüdliches Studium und seine unvergleichliche Ausdauer in seinen zum gröſsten Teil biblischen Arbeiten haben ihm ja den Beinamen des „Ehernen“ verdient.

Ist so durch die Hilfe Gottes und die eigene persönliche Anstrengung dem Exegeten der harte, gefahrvolle Weg mehr oder weniger gangbar gemacht, so hat er des weiteren bei seiner Arbeit gewissenhaft darauf zu sehen, daſs er auch die ihm gebotenen äuſseren Mittel zur Erklärung verwende. Vor allem bietet ihm die Schrift selbst die fruchtbarste Anleitung. Sie erklärt sich vielfach selber. Paulus lehrt uns ja, die einen geistigen Wahrheiten mit anderen zusammenzustellen und zu vergleichen [3]. Auch der Sprachgebrauch muſs beachtet werden [4]. Man stelle ferner nicht verschiedene Texte, die einen im Literal-, die anderen im geistigen Sinne zusammen [5]. Neben der Heiligen Schrift ist es

---

[1] Pamphili pro Origene, ed. Lomatzsch 23, 18. Wohl niemand bediente sich häufiger als Origenes der Formen: ὅρα, εἰ μὴ τάχα, μήποτε, εἰ δὲ χρὴ τολμῆσαι und ähnl.

[2] In Gen. hom. 11, 3 (12, 224).

[3] Sel. in Psalm. 1, 3 (12, 1080). 1 Kor. 2, 13.

[4] Comment. in Matth. 10, 16 (13, 1873).

[5] In Ierem. hom. 1, 6 (16, 261); Comment. in Io. 10, 26 (11, 388).

die Glaubensregel, welche der Auslegung als Richtschnur gelten soll[1].

Was nun die Art und Weise des Vorgehens bei den exegetischen Arbeiten betrifft, so ist es vor allem nötig, die richtige Methode zu kennen; der Mangel dieser Kenntnis hat schon viele in Irrtum geführt[2]. Diesen Weg zu zeichnen, soll die Hauptaufgabe des vierten Buches der Prinzipienlehre bilden. Doch ist darin nicht, wie die Propositio erwarten läfst, eine im strengen Sinne systematische Methode zu finden, sondern was den einleitenden Erörterungen über die Göttlichkeit der Heiligen Schrift nachfolgt, ist lediglich eine Abhandlung über den mannigfachen Schriftsinn.

2. Der Schriftsinn.

Unter Schriftsinn verstehen wir die Gedanken, welche der Heilige Geist durch die inspirierten Verfasser unter der sinnenfälligen Form der menschlichen Sprache in den heiligen Büchern niedergelegt hat.

Schon die den heiligen Schriften eigenartige Entstehungsweise durch spezielles Eingreifen Gottes legt die Frage nahe, ob ihr Wortlaut den durch Gottes Absicht hineingelegten Sinn vollständig erschöpfe, ganz so, wie es bei den Produkten des Menschengeistes in der Regel der Fall ist. Origenes hat sich

---

[1] Select. in Psalm. 4, 1 (12, 1351); De princ. 4, 9 (11, 360): ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας ... Die hier angeführte Stelle (ähnliche Gedanken finden sich bei Origenes häufig) scheint mir schlecht zu passen zu der Bemerkung Redepennings a. a. O. 1, 323: „Es ist keineswegs allein die äufsere Tradition, am wenigsten diejenige, welche durch die ununterbrochene Sukzession der Bischöfe vermittelt wird, die dem Schriftausleger die tiefen Einsichten zuführt.“ Origenes leitet überhaupt von der Tradition nicht in erster Linie tiefere Einsicht ab, sondern lediglich sichere Wegleitung. Es dürfte deshalb auch die von Redepenning S. 324 gezogene Schlufsfolgerung bedenklich sein, dafs nämlich Origenes „die Notwendigkeit einer inneren geistigen Sukzession um so nachdrücklicher geltend machte, je einseitiger ein grofser Teil der Kirche eine Vererbung der geistigen Kräfte durch Handauflegung behauptet hatte“. [2] De princ. 4, 9 (11, 360).

einläſslich mit der Lösung dieser Frage beschäftigt. Sein hochgeschraubter Inspirationsbegriff, seine Idee von der Heiligen Schrift als dem lebendigen göttlichen Offenbarungsorgan lassen seine Ansicht hierüber unzweideutig erraten. Bei ihm steht als unumstöſsliche Wahrheit fest, daſs die Heilige Schrift neben der durch den Buchstaben ausgedrückten Bedeutung noch einen andern, tieferen Sinn in sich berge. Das beweisen vor allem die theoretischen und praktischen Verirrungen derer, welche an dem einen buchstäblichen Sinne festhalten. Warum, so fragt er sich[1], haben die ungläubigen Juden den Erlöser von sich gestoſsen? Weil diese fleischlich gesinnten Sklaven des Buchstabens nicht gelernt hatten, den geistigen Sinn der Schriften aufzudecken. Sie lasen in den Propheten, daſs bei der Ankunft des Messias der Wolf bei dem Lamme wohne, das Rind, das Schaf, der Löwe mitsammen weiden werden u. s. w. Da sie alles dieses im groben Buchstabensinne an Jesus nicht erfüllt sahen, schlossen sie daraus, daſs er nicht der Erlöser sein könne. Ihr ganzer Irrtum beruht darauf, daſs sie sich nicht über das Verständnis des nackten Buchstabens erheben konnten.

Die Häretiker gelangten zum gleichen Resultat, wenn auch auf verschiedenem Wege. Überrascht durch Ausdrücke, welche Gott Zorn, Eifersucht, Reue zuschreiben, suchten sie die Lösung in der Unterscheidung zwischen einem Gott des Neuen und einem Gott des Alten Testamentes. Hätten sie, statt diese Wendungen buchstäblich zu verstehen, sich an die Regeln einer gesunden Interpretationsmethode gehalten, so wären sie nicht zu solch absurden Konklusionen gelangt.

Eine dritte Kategorie von Irregeleiteten bilden jene Gläubigen, welche zwar Gott als den alleinigen Schöpfer verehren, aber durch Miſsverständnis des Litteralsinnes zu den sinnlosesten Ansichten über seine Natur und seine Eigenschaften gekommen sind.

Daſs nun all diesen irrigen Auffassungen gegenüber in der Heiligen Schrift wirklich ein höherer, geheimnisvoller Sinn

[1] De princ. 4, 8 ff. (11, 357 ff.).

(οἰκονομίαι μυστικαί) verborgen liege, ist für jeden, auch für den einfachsten Gläubigen, ausgemachte Tatsache. Bei der Erforschung dieser verborgenen Bedeutung verlieren sich allerdings viele in nutzlose Spitzfindigkeiten, teils aus Mangel an einer richtigen Auffassung der durch die ganze Schrift sich hinziehenden geheimen Offenbarungsökonomie, teils aus Unkenntnis der richtigen Methode.

Der allgemeine Glaube an die Existenz eines höheren Sinnes gründet in der innersten Natur der heiligen Bücher selbst. Man denke an die Rätsel und dunkeln Stellen in den prophetischen Schriften, man erinnere sich an Abschnitte aus dem Evangelium, die sich ohne die Gnade Gottes nicht erklären lassen, an die Briefe der Apostel, an die Apokalypse des Johannes.

Ja selbst ausdrückliche Zeugnisse für das Vorhandensein dieser höheren, die Grenzen des Buchstabens überschreitenden geistigen Bedeutung teilen uns die heiligen Schriften aus dem Munde Christi und der Apostel mit. Nach Aufzählung einiger Tatsachen aus dem zweiten und vierten Buch Mosis fügt der hl. Paulus hinzu: „Das ist ihnen als Vorbild geschehen, es ist zur Warnung geschrieben für uns, die wir in den letzten Zeiten leben“ (1 Kor. 10, 11). In seinem Briefe an die Galater (Kap. 4) bezeichnet der Apostel die Geschichte der Sara und Hagar als eine Allegorie, welche die beiden Bünde bedeutet. Im Hebräerbrief (8, 5) nennt er den mosaischen Kult „Schatten und Vorbild der himmlischen Dinge“. Anderswo zieht er aus einer biblischen Vorschrift eine moralische Lehre, welche zweifelsohne aufserhalb der Wortbedeutung liegt, indem er das Gebot: „Dem dreschenden Ochsen sollst du den Mund nicht verbinden“, als die Pflicht ausdeutet, für den Unterhalt der evangelischen Arbeiter zu sorgen.

Man würde sich also zu der Lehre des hl. Paulus in direkten Widerspruch setzen, wollte man die Existenz dieses tieferen geistigen Sinnes in Zweifel ziehen[1].

[1] Vgl. De princ. 4, 12. 13 (11, 368 f.); In Num. hom. 11, 1. 2 (12, 641 f.).

Da Origenes diese These so klar und systematisch wie wenige andere beweist, ist es unnötig, auf jene zahllosen Stellen in seinen Schriften hinzuweisen, wo er gelegentlich dieses hermeneutische Grundprinzip dem Leser als unerläfsliche Voraussetzung zum Verständnis der heiligen Bücher ins Gedächtnis zurückruft.

Auf diese Grundthese über die Vielfältigkeit des Schriftsinnes baut nun Origenes, um der allgemeinen Unsicherheit in ihrer Anwendung hilfreich entgegenzukommen, eine ausgebildete Lehre über Natur, Bedeutung und Behandlung der verschiedenen Arten desselben. In den heiligen Büchern selber findet sich eine Andeutung über die Grundeinteilung des Schriftsinnes, wenn Salomon (Spr. 22, 21, 22) bemerkt: „Dir aber schreibe ich dieses dreifach nieder in Weisheit und Erkenntnis, damit du antworten mögest Worte der Wahrheit auf das, was dir vorgelegt wird.“ Dreifach also sind die Lehren der Heiligen Schrift in unserem Geiste aufzuzeichnen. Diese Dreiteilung entspricht demnach den mannigfachen Seelenzuständen und dem verschiedenen Offenbarungsbedürfnis des einzelnen [1]. Sie besitzt ein Analogon in den drei konstitutiven Bestandteilen der Menschennatur, Körper, Seele und Geist [2]. Sodann findet sie sich versinnbildet in dem Befehl an Hermas, seinen

---

[1] De princ. 4, 11 (11, 364): . . . Οὐκοῦν τρισσῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς· . . . ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς, ἀπὸ τῆς ὥσπερ εἰ ψυχῆς αὐτῆς· ὁ δὲ . . . ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.

[2] Schon die Therapeuten und manche Rabbinen hatten die Heilige Schrift mit einem Tiere verglichen: den buchstäblichen Sinn mit dem Leib, den geistigen mit der Seele. Origenes wählt in der platonischen Trichotomie der Menschennatur ein würdigeres Gleichnis, vgl. De princ. 4, 11 (11, 364) und In Gen. hom. 11, 3 (12, 224); In Lev. hom. 2 (12, 421); 5 (447, 454); In Gen. hom. 2, 5 (12, 173); 16, 9 (262); 11, 3 (224). Als Andeutung dieses dreifachen Schriftsinnes gilt ihm auch die dreifache Zubereitung des Opferbrotes: im Ofen, auf dem Roste und in der Pfanne (3 Mos. 7, 9); ferner der Korb mit den drei heiligen Broten, die drei geliehenen Brote (Luk. 11, 5. 6), die drei Stockwerke der Arche Noes u. s. w.

„Pastor“ zweimal abzuschreiben: ein Exemplar für die Grapte, das andere für Klemens; sodann seinen Inhalt noch persönlich vor den Ältesten der Kirche zu verkünden. Die Grapte, als Mutter der Witwen und Waisen, repräsentiert den der niedersten Stufe entsprechenden Litteralsinn; Klemens, worunter er den moralischen Sinn versteht, ist für jene, welche bereits über die sinnliche, irdische Denkweise erhaben sind; die Mitteilung durch das lebendige Wort, der geistige Sinn, gilt endlich den in der Weisheit des vollkommenen Lebens Ergrauten. Somit steht also für Origenes die Dreiteilung des Schriftsinnes in einen buchstäblichen, moralischen und geistigen fest[1].

Der Buchstabensinn ist der Körper (σῶμα, σάρξ), der moralische oder ethische die Seele (ψυχή), der geistige endlich der Geist (πνεῦμα) der Heiligen Schrift.

Freppel[2] bemerkt mit Recht, dafs diese Einteilung nicht sehr glücklich sei, indem der moralische und pneumatische Sinn nicht jeder für sich, sondern als Unterabteilung des einen höheren Sinnes dem Litteralsinn gegenübergesetzt werden müsse. Es scheint übrigens auch die ganze Auffassung des Origenes eher für eine ursprüngliche Zweiteilung des Schriftsinnes in einen Litteralsinn und einen höheren Sinn zu sprechen. Die ganze oben wiedergegebene Beweisführung geht auf nichts anderes aus, als die Existenz eines aufser den Grenzen des Buchstabens gelegenen geistigen Sinnes der einfachen Wortbedeutung gegenüberzustellen. Es erhellt daraus, dafs wenn Origenes unmittelbar nachher die Dreiteilung des Sinnes aufstellt, er den moralischen und den pneumatischen als zwei verschiedene Arten eines und desselben höheren Sinnes bezeichnen will. Es dürften darum vielleicht jene Stellen eher

[1] Diese Dreiteilung des Schriftsinnes bei Origenes bildet die Grundlage zu der von Augustinus (Gen. ad lit. 1, 1) aufgestellten Vierteilung, welche von Späteren in den Memorialvers redigiert wurde: „Littera gesta docet, quid credas allegoria; — Moralis quid agas, quo tendas anagogia“, und heute noch gebräuchlich ist. Vgl. Zapletal O. Pr., Hermeneutica biblica, Freiburg i. d. Schw. 1897, 13. Der pneumatische Sinn bei Origenes ist in den allegorischen und anagogischen unterschieden, vgl. S. 108.

[2] Origène 1, 136.

den Gedanken des Origenes wiedergeben, wo er ausdrücklich nur von einem zweifachen Sinne spricht[1]. Die Trichotomie deutet eigentlich schon ihrer Natur nach auf diese Auffassung der Einteilung hin, da eben Geist und Seele den höheren, der Leib den niederen Teil der menschlichen Natur bilden. Eine Stütze findet dieselbe auch in dem Vergleich des mystischen und des buchstäblichen Sinnes mit der göttlichen und menschlichen Natur Christi[2]. In der Behandlung selbst hält Origenes den moralischen und den pneumatischen Sinn nicht immer streng auseinander, und es ist oft schwierig, zu bestimmen, unter welche Kategorie er die einzelnen Auslegungen rechnet, zumal er die für den höheren Sinn generisch gebräuchlichen Bezeichnungen meistens ohne Unterschied auf die beiden Arten desselben anwendet.

A. Der Litteralsinn.

Der Begriff des Litteralsinnes in der origenistischen Auffassung ist in weit engere Rahmen eingeschlossen, als die Hermeneutik ihn heutzutage auffafst[3]. Während wir darunter die Bedeutung des Wortlautes, sei es nach seiner grammatikalischen Ausdehnung, sei es in seiner uneigentlichen, übertragenen Anwendung, verstehen, nimmt ihn Origenes ausschliefslich als Resultat des streng grammatikalischen Wortbegriffes[4]. Die Auffassung des reinen Litteralsinnes sehen

---

[1] In Lev. hom. 1, 1 (12, 405); 5, 1 (447); In Ierem. hom. 4, 2 (13, 285). Als gemeinsamer Name gilt dann die Bezeichnung „mystischer Sinn".

[2] Comment. in Matth. ser. 27 (13, 1633).

[3] Vgl. Zapletal a. a. O. 16. Daselbst auch eine Angabe der weiteren hermeneutischen Litteratur S. 5 ff.

[4] Mannigfaltig sind die Ausdrücke, womit Origenes diesen Wortsinn bezeichnet. Er nennt ihn: κατὰ τὸ γράμμα, κατὰ λέξιν, κατὰ τὸ ῥῆτον, κατὰ τὸ ῥῆτον τῆς λέξεως, κατὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν, κατὰ ἱστορίαν, κατὰ τὸν ψιλὸν γράμμα, κατὰ τὸ ἁπλοῦν, τὸ βλεπόμενον, κατὰ τὴν σάρκα, κατὰ τὴν αἴσθησιν . . .; dem analog finden sich in der lateinischen Übersetzung: littera, secundum litteram, historia, historialis consequentia, caro litterae, corpus, expositio corporea etc. Will er seine Geringschätzung gegen den

wir bei denjenigen, welche die alttestamentlichen Prophezeiungen nach ihrem Wortlaut verstanden, die anthropomorphischen Wendungen buchstäblich auf Gott bezogen, die anstöfsigen Vorgänge im Alten Testamente in ihrem wörtlichen Sinne erklärten und überhaupt sich nicht über den Wortsinn zu einem tieferen Verständnis erheben konnten [1]. Diese enge Begrenzung des Litteralsinnes einerseits und die hohe Idee von der Inspiration anderseits mufsten notwendig die Geringschätzung des Buchstabens zur Folge haben. So vergleicht Origenes den leeren und inhaltlosen Buchstaben (littera inanis et vacua) mit dem toten Moses, während der lebendige Moses den unter dem Buchstaben verborgenen geistigen Gehalt versinnbildet [2].

Durch die Schwierigkeiten gedrängt, welchen eben diese enge Auffassung des Litteralsinnes in dem Texte der heiligen Bücher begegnete, kam er zu dem Schlufs, dafs derselbe an vielen Stellen der Heiligen Schrift überhaupt vollständig fehle. Die richtige Auffassung der göttlichen Inspiration, so argumentiert im wesentlichen der grofse Lehrer, verlangt mit absoluter Notwendigkeit, dafs die Heilige Schrift, das vollkommene Werk Gottes, ein zusammenhängendes Ganzes bilde, dafs in demselben nichts Unmögliches, Widersinniges, mit der Würde Gottes Unvereinbares, Wahrheitswidriges gelehrt werde. Würde nun aber die Heilige Schrift durchweg in ihrem Litteralsinn aufgefafst, so wären alle diese Unzukömmlichkeiten verwirklicht. Daraus erhellt also ganz unzweideutig, dafs die heiligen Bücher nicht überall ihren Litteralsinn bewahren.

Vorerst gibt es im Alten Testamente vieles, das, im Buchstabensinn aufgefafst, mit dem göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift schlechthin unvereinbar ist. Besonders ist es das Gesetz, welches solche Mängel an seiner äufseren Hülle

---

Wortsinn hineinlegen, so findet sich die Bezeichnung: κατὰ τὴν σάρκα, expositio terrena, sensibilis, lutea, Iudaica. Vgl. Bochinger a. a. O. 2, 2.

[1] De princ. 4, 9 f. (11, 355).

[2] In Ies. Nav. hom. 2, 1 (12, 834). Die Benennungen littera inanis, vacua, carnalis, vilis u. s. w. wiederholen sich oft.

trägt, dafs die menschlichen Satzungen vollkommener scheinen[1]. So schreiben viele mosaische Gesetze Absurditäten vor, z. B. das Verbot, das Fleisch der Geier zu essen, unbeschnittene Kinder zu töten; andere befehlen sogar das Unmögliche: so das Opfer des Tragelaphen, der doch nirgends existiert, die Enthaltung vom Fleische des Greifen, den noch nie ein Mensch gefangen[2].

Selbst in der Wiedergabe geschichtlicher Tatsachen fehlt oft der Wortsinn, indem Ungeschehenes und selbst Unmögliches berichtet wird. Man denke an den Schöpfungsbericht, an das Lustwandeln Gottes im Paradiese[3], ferner an das Gebot, das Gott Josue gab, das ganze Deuteronomium in Stein zu meifseln[4] u. s. w. Was könnte sodann die Geschichte von der Prostitution der Sara durch Abraham[5], die Geschichte der Rebekka[6] für Erbauung bieten? Die Erzählung von den ägyptischen Hebammen leidet sogar an innerem Widerspruch[7]. Im Neuen Testamente selbst wird vieles mitgeteilt, was der historischen Wahrheit entbehrt; als Beispiel diene nur unter hundert anderen die Entführung Jesu auf einen hohen Berg durch den Teufel[8]. Unter den neutestamentlichen Geboten scheinen im Litteralsinn durchaus unhaltbar die Weisung, niemand auf dem Wege zu grüfsen (Luk. 10, 4), die rechte Wange hinzuhalten dem, der uns auf die linke geschlagen (Matth. 5, 39), u. a. m.[9] Das alles, so schliefst er seine Beweisführung, habe ich angeführt zum Belege, dafs nicht allein, was der Buchstabe enthält, die Absicht Gottes

[1] In Lev. hom. 7, 5 (12, 488). Ähnliche Stellen siehe bei Huet, Origeniana l. 2, q. 13, n. 2.

[2] De princ. 4, 17 (11, 380). [3] Ebd. 4, 16 (876).

[4] In Ies. Nav. hom. 9, 1 (12, 871).

[5] In Gen. hom. 6, 2 (12, 196).

[6] Ebd. 10, 4 (218): Saepe iam dixi, quod in his non historiae narrantur, sed mysteria contexuntur.

[7] In Ex. hom. 2, 1 (12, 305). [8] De princ. 4, 16 (11, 377).

[9] Ebd. 4, 18 (381). Hierin liegt der sprechendste Beweis dafür, dafs Origenes die Metapher aus dem Gebiete des Litteralsinnes ausschliefst. Eine Sammlung ähnlicher Stellen vgl. De la Rue, Praefatio in tom. 2 (bei Migne 12 initio); Huet a. a. O.

erschöpft, da dies nicht selten unwahr, absurd und unmöglich ist, und dafs vieles den wirklich geschehenen Tatsachen und den auch im Litteralsinn nützlichen Gesetzen beigegeben ist[1]. In dieser Konklusion haben alle jene Stellen ihren Rückhalt, welche vielerorts dem Litteralsinn das Existenzrecht einfachhin absprechen[2].

Man hat den Versuch gemacht, diese origenistische Ansicht insoweit günstig zu erklären, als man nur den eigentlichen, nicht aber den uneigentlichen oder übertragenen Litteralsinn von Origenes aufgegeben glaubte[3]. Vielerorts mag dies Geltung haben; wo aber Origenes den einfachen, bilderlosen Wortsinn evangelischer Berichte verwirft oder auch die klare Bedeutung der alttestamentlichen Gebote leugnet, kann von einer solchen Unterscheidung kaum mehr mit Recht die Rede sein[4], und es bleibt unbestreitbar, dafs er mancherorts den natürlichen Sinn der Worte und Sätze in seiner Exegese einfachhin preisgibt[5].

Indessen würde man sich sowohl mit ausdrücklichen Behauptungen als mit dem praktisch exegetischen Vorgehen des Origenes in Widerspruch setzen, wollte man eine vollständige Geringschätzung und Preisgabe des Litteralsinnes aus seinen

---

[1] De princ. 4, 18 (13, 381).

[2] Origenes glaubt sich selbst durch die göttliche Autorität der Schrift hierin unterstützt. So akkommodiert er Ez. 20, 21. 25 den Gegensatz zwischen iudicia und praecepta bona et non bona auf den buchstäblichen und auf den geistigen Sinn. C. Cels. 7, 20. 21 (K 2, 172 f.). Eine Bestätigung findet er auch in dem paulinischen Ausspruch (2 Kor. 3, 6): „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig."

[3] Vgl. Vincenzi, In s. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio 2, Rom 1864, c. 25—29.

[4] Guericke a. a. O. glaubt, Origenes leugne ja nicht den Litteralsinn, sondern er bestreite nur oft seine Bedeutung und seinen Wert. Es scheint mir dieser Ausweg wenig für die Ehre des alexandrinischen Exegeten zu retten, da ein Litteralsinn ohne Bedeutung überhaupt kein „Sinn" mehr ist.

[5] Origenes folgt hierbei wie in vielen anderen Punkten dem tatsächlichen Vorgange Philos, obwohl dieser den Grundsatz vom Fehlen des Litteralsinnes nirgends so klar ausgesprochen; er war eben als gläubiger Jude an den Buchstab des Gesetzes gebunden.

Werken herauslesen. Er selber wehrt sich mit aller Entschiedenheit gegen eine solche Zumutung. Man möge jedoch nicht glauben, so begegnet er dem Einwurf, dafs ich gar keine geschichtliche Tatsache als wahr annehme, weil einige der Wahrheit entbehren, und dafs kein Gesetz im Wortsinne zu halten sei, weil dieses oder jenes buchstäblich Absurdes und Unmögliches vorschreibt. So sind zweifelsohne die Berichte über die Taten Jesu auch im Litteralsinn anzunehmen, viele seiner Vorschriften und Gesetze buchstäblich zu verstehen. Tatsache ist ferner, dafs die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob zu Hebron begraben liegen, dafs Jerusalem die Hauptstadt Judäas ist, Salomon dort den Tempel gebaut u. s. w. Ein Gleiches steht fest von den Geboten des Dekalogs, vielen Vorschriften des Evangeliums und der Apostelschriften. Im allgemeinen gilt als Grundsatz: Weitaus zahlreicher sind die Schriftstellen, welche geschichtlich Wahres erzählen, als jene, bei denen blofs der geistige Sinn zu suchen ist[1].

Wenn, um das Gleichnis des Origenes zu gebrauchen, die Heilige Schrift einer kunstvollen Harfe gleicht, welche für alle die herrlichsten Harmonien in sich birgt, so hat der kundige Spieler die Saiten des Litteralsinnes anzuschlagen, soll er die göttliche Musik den Ohren der einfachen Gläubigen vernehmbar und verständlich machen. Auch an und für sich ist der Wortsinn nützlich und geeignet, jene, welche dafür fähig sind, zum Fortschritt im Guten anzuleiten. Er befriedigt das Offenbarungsbedürfnis der grofsen Menge, welche nicht im stande ist, sich zum Erfassen des geistigen Sinnes zu erheben. Eine Frucht seiner Lehren ist der aufrichtige, einfache Glaube der Menge[2]. Und gerade auch durch diese Rücksicht auf die Beschränktheit des Volkes zeichnen sich die heiligen Bücher vor den hochtrabenden Schriften der heidnischen

[1] De princ. 4, 19 (11, 384): Πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστιν τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων πνευματικῶν.

[2] Ebd. 4, 12 (368); 4, 14 (373); C. Cels 4, 49 (K 1, 322).

Philosophen aus[1]. Der Litteralsinn ist gleichsam die Milch, womit Gott die Kinder im geistigen Leben ernährt; wer aber darin bereits erstarkt ist und der Milch entwöhnt, der sucht überall in der Heiligen Schrift die feste Nahrung des tieferen Sinnes[2].

Bereitet so der Wortsinn der Heiligen Schrift die Gläubigen auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit vor, welche in dem Verständnis der geistigen Bedeutung des Schriftwortes besteht, so bleibt er anderseits doch auch diesen Vorgerückteren Grundlage und Wegweiser für ihre höhere Erkenntnis. Er ist der Acker, auf dem man nach dem verborgenen Schatze des höheren Sinnes graben mufs[3]. Origenes hielt somit den Buchstaben immerhin für die Form, in welche sich die tiefere Wahrheit kleidet, und nur wer von einer sorgfältigen Entwicklung dieser Hülle ausgeht, kann zu einem beruhigenden Resultate gelangen. Er selbst ist hierfür Beispiel in seiner Erklärungsweise, indem er stets vor allem den Sinn des Buchstabens zu eruieren sucht, bei demselben stehen bleibt, wenn er eine gotteswürdige Bedeutung darin findet[4]. Seine ganze Methode hat ihm den Ruhm eingetragen, als Begründer der historisch-grammatischen Schriftauslegung zu gelten[5]. So behält also im Grunde genommen der Litteralsinn in der An-

---

[1] De princ. 4, 50 (11, 1109); 1, 18 (692 f.).

[2] Comment. in Matth. 12, 31 (13, 1053).

[3] Ebd. 10, 6 (845).

[4] Euseb., H. E. 4, 3. Mafsstab ist ihm der Grundsatz: Quid opus est hic allegoriam quaerere, cum aedificet etiam littera? In Num. hom. 11, 1 (13, 643). Allerdings brauchte es bei seiner idealistischen Denkart nicht sehr viel, um Origenes zum Verlassen des Buchstabens zu bewegen. Vgl. Redepenning a. a. O. 1, 121; 2, 199 ff.

[5] Vgl. Ernesti, Commentatio de Origene interpretationis librorum sacrorum grammaticae auctore, Leiden 1776. Origenes selber scheint in seiner Jugend als Sohn des Grammatikers Leonidas und selbst Grammatiker mehr sich an den Buchstaben der Schrift gehalten zu haben: befand ja auch er sich anfangs auf dem Standpunkt der einfachen Gläubigen, (vgl. De princ. 6, 9 [11, 360]); und an seinem eigenen Leibe trug er das Brandmal einer allzu wörtlichen Auffassung von Matth. 12, 9 aus seinen Jugendjahren. Vgl. Redepenning a. a. O. 2, 444 gegen mehrere.

schauung des Origenes trotz mehrfacher wegwerfender Urteile immer einen groſsen Wert, wenn auch nur einen relativen, sei es als Vorstufe zum höheren Verständnis, sei es als Mittel und Grundlage zur Auffindung des geistigen Sinnes.

B. Der mystische Sinn.

Der Eifer, mit dem Origenes einem auſser den Grenzen des Buchstabens gelegenen geistigen Sinne das Existenzrecht vindiziert, die Geringschätzung, welche er dem Litteralsinn gegenüber mannigfach an den Tag legt, läſst in seinen exegetischen Prinzipien eine hohe Wertschätzung dieses geistigen Sinnes erwarten. Diese höhere mystische Bedeutung der heiligen Texte ist die Trägerin jener erhabenen Eigenschaften, welche die göttliche Inspiration für die Schrift bedingt und die unmöglich in den engen Rahmen des Litteralsinnes zur vollen Würdigung gelangen können. Zahlreich sind die Namen, unter denen uns dieser geistige Sinn in den Werken des Origenes begegnet; am häufigsten bezeichnet er ihn als geistigen, himmlischen, höheren, mystischen, tropologischen, symbolischen, anagogischen Sinn[1]. Schon die meisten dieser Benennungen für den höheren Sinn deuten auf seine Bestimmung hin, als Brot der Heilserkenntnis diejenigen unter den Christen zu nähren, welche bereits eine höhere Stufe der Vollkommenheit im religiösen Leben erstiegen, und rückwirkend bietet gerade dieses geistige Verständnis der Schrift Garantie, daſs

[1] Unter folgenden Namen pflegt Origenes den mystischen Schriftsinn anzuführen: κεκρυμένως (κρύπτως) ἀκούειν, ἀκριβῶς νοεῖν, ἐπαναβεβηκὼς νοεῖσθαι, κατὰ βαθύτερον λόγον, κατὰ ἀναγωγήν, κατὰ μεταφοράν, κατά τινα ἀναλογίαν, κατὰ τὸ νοούμενον, μεταλαμβάνειν εἰς ἀλληγορίαν, συνετώτερον κατὰ τὸ δυνατὸν ἐπισκέπτεσθαι, ἐπιμελέστερον καὶ θεοπρεπέστερον, ὀξύτερον, βλέπειν τι θειότερον, μυστήριον, μυστικώτερον καὶ ἀπορρητότερον ἐπὶ τὰ βάθη τῆς Γραφῆς φθάνειν, ἀναφέρειν, ἀνάγειν, ἱεροπρεπῶς νοῆσαι, βαθύτερον ἐνορᾶν τῷ νῷ τῶν γραφῶν, εἰδέναι, ἀναγινώσκειν τὰ γραφόμενα, τροπολογεῖν. Substantivisch: αἱ κατὰ ἀγωγὴν ἀλληγορίαι, μυστικὸς τόπος, ἀναγωγή, περίνοια, πνευματικὴ ἐκδοχή, τὸ ἴδιον τῆς γραφῆς, ὁ κεκρύμενος τοῖς πολλοῖς νοῦς, τὸ προηγουμένως δηλούμενον, τὸ νοητῶς εἰρήμενον, ἐμφαντικὴ λέξις, τὸ μὴ βλεπόμενον κτλ., spiritalis intelligentia, sensus mysticus, allegoricus, altior etc. Vgl. Redepenning a. a. O. 1, 365.

die Seele bereits in die Reihen dieser Vollkommeneren eingetreten [1].

Aus diesem charakteristischen Zwecke des höheren Schriftsinnes erklärt sich die grofse Schwierigkeit, denselben unter der Hülle des Buchstabens aufzufinden. Der hl. Paulus hat schon auf diese Schwierigkeit, ja teilweise Unmöglichkeit hingewiesen (Röm. 11, 33), und so gut es eine dem Menschen unerreichbare Stufe der Vollkommenheit gibt, so führt gleicherweise ein eifriges Suchen nach dem verborgenen Schriftsinn ins Unendliche [2].

Eine solche Ausdehnung und Bedeutung des mystischen Sinnes mufste notwendig zu einer weiteren Unterscheidung desselben in verschiedene Unterarten führen. Den Teilungsgrund bildete naturgemäfs die Verschiedenheit der unter dem Buchstabensinne verborgenen geistigen Wahrheiten.

Die von Origenes mehrfach ausdrücklich durchgeführte Zweiteilung in einen moralischen und einen geistigen (pneumatischen) Schriftsinn, je nach dem Zwecke einer mehr praktisch-anregenden oder einer vorwiegend spekulativ-theoretischen Belehrung, wurde bereits erwähnt. Mehrere finden eine weitere Zergliederung des pneumatischen Sinnes in einen allegorischen und einen anagogischen, je nachdem der Antitypus der sichtbaren Kirche auf Erden oder dem unsichtbaren Gottesreiche im Jenseits angehört [3]. Rede-

---

[1] In Ies. Nav. hom. 3, 3 (12, 834): Legis littera humi posita est, et deorsum iacet. Nusquam ergo ascendit, qui legis litteram sequitur. Si vero potueris a littera ascendere et ab historia ad intellectum conscendere celsiorem, tunc vere ascendisti locum editum et excelsum, quem a Deo in hereditate percipies.

[2] De princ. 4, 26 (11, 399): . . . Quantumcumque enim quis in scrutando promoveat et studio intensiore proficiat, gratia quoque Dei adiutus sensuque illuminatus, ad perfectum finem eorum, quae requiruntur, pervenire non poterit, nec omnis mens, quae creata est, possibile habet ullo genere comprehendere, sed ut invenerit quaedam ex his, quae quaeruntur, iterum videt alia, quae quaerenda sunt.

[3] Mosheim, De rebus Christianis 640; Huet, Comment. in Matth. 10, 14 (13, 167 Anm.), stellt hingegen den allegorischen, moralischen

penning[1] verwirft jede weitere, von Origenes nicht ausdrücklich aufgestellte Gliederung. Der Streit dreht sich, wie mir scheint, lediglich um den Namen. Dafs Origenes jene Anwendung der Schrift auf überweltliche Zustände, welche wir jetzt mit dem Namen des anagogischen Sinnes bezeichnen, kannte, geht aus der wenigstens theoretisch angenommenen, wenn auch praktisch selten durchgeführten Ausdehnung der ganzen Typologie auf das zukünftige Gottesreich hervor; dafs er diesen anagogischen Sinn aber nicht vom allegorischen nominell unterscheidet, beweist die Tatsache, dafs er die oben angeführten Bezeichnungen fast unterschiedslos für jede der drei Gattungen des höheren Sinnes anwendet[2]. Den Namen kannte er, die Sache auch, nur hat er beide nicht, wie man es heute meistens tut, zu einem stehenden Begriff verbunden.

1) Der moralische Sinn.

Eine ausdrückliche Definition von dem, was Origenes den moralischen oder tropologischen Schriftsinn nennt, findet sich nirgends in seinen Werken. Hält die Seele, das Analogon dieser Gattung des Schriftsinnes in der Menschennatur, die Mitte zwischen Leib und Geist, so ergibt sich auch für den moralischen oder psychischen Sinn eine Mittelstellung zwischen dem buchstäblichen und dem pneumatischen. Wo Origenes den Segen Jakobs erklärt, findet er alle drei namhaft gemachten Sinnesgattungen nebeneinander, den Litteralsinn, vertreten in der Segensbedeutung, den pneumatischen in ihrem prophetischen Charakter, den moralischen in dem damit verbundenen Tadel[3]. Aus solchen und ähnlichen Auslegungen erhellt, dafs der psychische Sinn der Heiligen Schrift den Zweck verfolgt, auf die sittliche Bildung des Menschen be-

---

und anagogischen als ebenbürtige Glieder des sensus spiritualis nebeneinander. Vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 9; Zapletal a. a. O. 34 f.

[1] A. a. O. 1, 306.

[2] V. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum 3, Leipzig 1807, 116, 123, 130.

[3] In Gen. hom. 6, 1 (12, 253).

stimmend einzuwirken. Wer die Anwendung der Schrifttexte auf seine individuellen praktischen Bedürfnisse versteht, ist mit dieser Auslegung vertraut. Diese Auffassung ermöglicht jedem einzelnen, im Grunde den ganzen Inhalt seiner ethischen Begriffe, woher immer dieselben stammen mögen, in der Heiligen Schrift als ihren wahren Sinn zu finden, und glücklich der, dem eine lebhafte Phantasie einen wenn auch sachlich noch so entfernt liegenden Anknüpfungspunkt darbietet. Freilich liegt diese Konsequenz aufser der Absicht und dem Bewufstsein des grofsen Alexandriners. Seinem eigenen Scharfsinn eröffnete ein solches Prinzip ein reiches Feld der Tätigkeit. Beweis dafür sind die meisten seiner Homilien, worin er vornehmlich, der Natur der Sache gemäfs, dem moralischen Sinn seine Aufmerksamkeit schenkt, und drastische Beispiele bekunden sein Geschick hierin [1]. So sieht er in der Erzählung vom Einzuge Jesu in Jerusalem die pneumatische und moralische Auslegung, personifiziert in den zwei Jüngern, welche die Eselin (mit ihr vergleicht er den Buchstaben des Alten Testamentes) losbinden. Der eine verwendet die Schrift zum Heile der Seele, der andere zeigt das Schattenbild in seiner Erfüllung. Die Begleitung des triumphierenden Heilandes deutet hin auf die vielfache Vorbereitung, welche den Einzug des göttlichen Wortes in die Menschenseele ermöglichen soll. Auch kann die begleitende Menge die Engel bedeuten, welche unsichtbarerweise mitwirken beim Einzuge des Heilandes in unsere Herzen [2]. Die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus den Tempelhallen deutet auf die Verbannung der irdischen, törichten und tierischen Affekte durch die Vernunft, in Jesu versinnbildet [3].

Ähnliche Auslegung erfahren das Gebot Pharaos an die ägyptischen Hebammen [4], der Stater, den Petrus im Munde des Fisches fand [5], die Verklärung Jesu auf dem Tabor [6] u. s. w.

[1] Siehe Redepenning a. a. O. 1, 309 ff.
[2] Comment. in Io. 10, 18 (14, 358). [3] Ebd. 10, 14 (349 f.).
[4] In Ex. hom. 2, 1 (12, 305).
[5] Comment. in Matth. 13, 12 (13, 124). [6] Ebd. 12, 36 (1068).

2) Der pneumatische Sinn.

In ihm erreicht die Schrifterklärung ihren Höhepunkt, er ist der edelste Teil, der Geist der Heiligen Schrift. Die Aufgabe des Pneumatikers besteht darin, die vorbildliche Bedeutung der alttestamentlichen Tatsachen, Gesetze und Einrichtungen in ihrem Antitypus nachzuweisen, die künftigen Güter zu enthüllen, deren Schattenrisse der Alte Bund gezeichnet, mit einem Worte, die in den Geheimnissen verborgene göttliche Weisheit aufzudecken[1]. Diese geistige Schriftauslegung ist somit nichts anderes als die praktische Entwicklung jener in das origenistische System übergegangenen Idee des Platonismus von der Existenz einer höheren, unsichtbaren Welt, in welcher die Dinge dieser sichtbaren Ordnung insgesamt wie auch im einzelnen ihr vollkommenes Urbild besitzen[2]. Alles ist das Werk des einen Gottes, die sinnfällige und die geistige Welt[3], jene als schwaches Abbild des göttlichen Seins, diese als vollkommenere Stufe der göttlichen Wesensentfaltung. Wer letztere zu ergründen versteht, dringt tiefer ein in die göttlichen Geheimnisse, vereinigt sich durch diese gründlichere Kenntnis Gottes inniger mit seinem Wesen, mit einem Worte, gehört in die Reihe der Vollkommenen. Diesen also, den vollkommenen Christen, mufs die pneumatische Schriftauslegung die entsprechende Seelennahrung bieten, mufs ihnen aus der harten Schale des Litteralsinnes den süfsen Kern der geistigen Wahrheiten entwickeln, mufs mit einem Worte das körperliche Christentum (Χριστιανισμὸς σωματικός)

[1] De princ. 4, 13 (11, 368): Πνευματικὴ διήγησις τῷ δυναμένῳ ἀποδεῖξαι ποίων ἐπουρανίων ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ οἱ κατὰ σάρκα Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον· καὶ τίνων μελλόντων ἀγαθῶν ὁ νόμος ἔχει σκιάν. Καὶ ἁπαξαπλῶς ἐπὶ πάντων κατὰ τὴν ἀποστολικὴν ἐπαγγελίαν ζητητέον σοφίαν ἐν μυστερίῳ τὴν ἀποκεκρυμένην. In dieser Begriffsbestimmung scheint Origenes hauptsächlich das anagogische Element der geistigen Auslegung im Auge zu haben.

[2] Comment. in Cant. Cantic. (13, 173); C. Cels. 6, 19 (K 2, 90); 7, 32 (K 2, 183).

[3] In Lev. hom. 2 (12, 421): ... ὁ ποιήσας τὰ βλεπόμενα δέδωκε καὶ τὰ μὴ βλεπόμενα. Οὕτω δὲ ἔχει συγγένειαν, ὥστε τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶσθαι ...

in das geistige (Χριστιανίσμος πνευματικός) umwandeln. Aus dieser hohen Aufgabe des Pneumatikers erklärt sich leicht die heilige Scheu, womit Origenes an die Entwicklung dieses Schriftsinnes geht, das Bekenntnis seines eigenen Unvermögens, die Unsicherheit, mit welcher er zu den so gewonnenen Resultaten steht[1].

Die eben entwickelte philosophische Grundlage der pneumatischen Exegese eröffnet der willkürlichen Phantasie ein ebenso weites Operationsfeld als die Prinzipien über die Auffindung des moralischen Sinnes, wofür die exegetische Praxis des Origenes und derjenigen, die gleicher Überzeugung waren, den sprechendsten Beweis liefert. Am häufigsten unterliegen der pneumatischen Deutung die biblischen Ortsnamen. Wo Origenes Benennungen von Städten, Reichen, Ländern begegnet, sieht er stets in ihnen Schattenbilder von den Wohnungen der Seligen im Himmel, oder wo es sich um heidnische Götzenstätten handelt, von dem Aufenthaltsort der bösen Mächte. Zu den ersteren gehören Palästina, Jerusalem etc., zu den letzteren Assyrien, Babylonien, Tyrus, Ägypten u. a.[2] Eine gleiche Behandlung erfuhren vielfach selbst die geschichtlichen Angaben; so deutet die Erzählung von Kriegstaten, wo von Siegern und Besiegten die Rede ist, auf verborgene Mysterien hin[3].

Das Verhältnis, in welches Origenes die verschiedenen Arten des Schriftsinnes zu einander gebracht hat, ist nun einerseits bedingt durch die Doppelstellung der Heiligen Schrift als Erkenntnisquelle für die einfachen Gläubigen sowohl als auch für die Vollkommenen, anderseits durch den Zweck, ein zusammenhängendes Ganzes geistiger Wahrheiten zu bieten, wo es anging unter der Hülle wirklicher Begebenheiten, wo dies unmöglich war, selbst im Kleide buchstäblicher Unwahr-

[1] Ebd.: Εἰ δὲ οἷοί τε ἔσμεν, ἀναβησόμεθα καὶ ἐπὶ τὸ πνεῦμα.

[2] Vgl. In Ies. Nav. hom. 20, 15 (12, 917); In Num. hom. 7, 6 (12, 618); In Ierem. hom. 18, 2 (13, 405); Comment. in Matth. 15, 24 (13, 1225).

[3] De princ. 4, 14 (11, 373).

heiten. Daraus ergeben sich ihm folgende, bereits früher betonte Sätze:

1. Weitaus der gröfste Teil des heiligen Textes enthält zwar im Litteralsinn objektive Wahrheit; indessen gibt es auch Stellen, welche, buchstäblich aufgefaſst, keinen Sinn haben.

2. Der wichtigste Sinn der Heiligen Schrift ist der mystische; er findet sich überall in den heiligen Büchern.

3. Manche Stellen enthalten den buchstäblichen, den moralischen und den pneumatischen zugleich, manche nur die beiden letzteren, manche nur einen von diesen zweien. Die Entscheidung im einzelnen Falle steht innerhalb der Schranken bestimmter leitender Grundsätze dem gotterleuchteten Exegeten zu.

3. Hermeneutische Regeln.

Der allgemeine Vorwurf einer maſslosen Willkür in der Behandlung der heiligen Schriften bei Origenes dürfte eine Milderung erfahren durch einen Hinblick auf jene Gesetze der Auslegung, welche zwar nirgends systematisch geordnet, sondern mehr als praktische Fingerzeige in seinen exegetischen Werken zerstreut sich finden. Sie betreffen sowohl die heiligen Bücher im allgemeinen mit Rücksicht auf ihre durch die Inspiration bedingte göttliche Natur, als auch im besondern die Auslegung einzelner Texte.

Da der Litteralsinn erst dann aufzugeben ist, wenn er sich als durchaus unhaltbar erweist, so muſs der Exeget vor allem genau prüfen, was dem Buchstaben nach möglich, was unmöglich ist. Als Hilfsmittel diene ihm dabei die Vergleichung ähnlicher Ausdrücke und der Hinblick auf den tieferen Sinn[1]. Dabei kann er einer zweifachen Unmöglichkeit des Wortsinnes begegnen: Die physische Unmöglichkeit findet

[1] De princ. 4, 19 (11, 385): Διὰ τοῦτο δεῖ ἀκριβῶς τὸν ἐντυγχάνοντα τηροῦντα τὸ τοῦ σωτῆρος πρόσταγμα τὸ λέγον· „Ἐρευνᾶτε τὰς Γραφάς“, ἐπιμελῶς βασανίζειν, πῆ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές ἐστιν, καὶ πῆ ἀδύνατον, καὶ ὅση δύναμις ἐξιχνεύειν, ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς Γραφῆς νοῦν καὶ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου.

sich dann, wenn wir auf Texte stoſsen, die an sich absurde oder widersprechende Ideen ausdrücken. Solche sind die bereits erwähnten Gebote und viele erzählte Tatsachen. Häufiger involviert aber der Buchstabe eine moralische Unmöglichkeit. Diese ist überall dort anzunehmen, wo der Wortsinn Gedanken ausspricht, welche mit der göttlichen Entstehung der heiligen Bücher unvereinbar sind. So stark beeinflufst die hohe Auffassung von der Inspiration die exegetische Praxis des grofsen Alexandriners, dafs er den Mafsstab der Gotteswürdigkeit stets als erstes und untrügliches Kriterium für den Wert des Litteralsinnes festhält. Das Vorhandensein einer gotteswürdigen Bedeutung sichert dem Litteralsinn im gegebenen Falle sein Existenzrecht, das Fehlen desselben ist eine Mahnung, vom Buchstaben abzugehen[1]. Diese Idee der Gotteswürdigkeit bleibt auch wegleitend im Laufe der Erklärung selber in der Anwendung einer jeden der drei Sinnesgattungen. Denn gilt es als allgemeine Regel, einen jeden geschriebenen Text aus der Denkweise und speziellen Absicht des Autors zu erklären, so mufs auch die Exegese der heiligen, gottentstammten Bücher stets einen der göttlichen Majestät angemessenen Sinn aus denselben zu Tage fördern[2]. Da die Auffindung des mystischen Sinnes zum gröfsten Teil eine Frucht höherer Geisteserleuchtung ist, so liegt auf der Hand, dafs Origenes dieselbe nicht in die Schranken eines strengen Regelsystems bringen konnte. Was sich an leitenden Prinzipien für die Erklärung einzelner Stellen aus seiner Anschauung ergibt, das hat er entweder gelegentlich ausgesprochen, oder es läfst sich doch aus einer ziemlich konstanten Praxis unzweideutig eruieren.

Folgende Arten von Schrifttexten unterstehen im allgemeinen einer geregelten Auslegung:

---

[1] De princ. 4, 9 (11, 361); 4, 15 (11, 376); In Ierem. hom. 12, 1 (13, 377): Ὅ προστάσσεται ὁ προφήτης λέγειν ἀπὸ θεοῦ ὀφείλει ἄξιον εἶναι τοῦ θεοῦ.

[2] In Num. hom. 26, 3 (12, 774): . . . Constat ergo, ea per Spiritum sanctum dicta, et ideo conveniens videtur, haec secundum dignitatem, immo potius secundum maiestatem loquentis intellegi.

1. Was immer in der Heiligen Schrift unter dem Namen „praeceptum, mandatum, testimonium, iudicium“ etc. figuriert, ist im Litteralsinn zu verstehen; was aber die Bezeichnung „lex“ (νόμος) trägt, mufs allegorisch ausgelegt werden [1].

2. Wo von Städten, Ländern, Wohnsitzen die Rede ist, liegt stets eine anagogische Bedeutung zu Grunde, ein Hinweis auf die Wohnstätten der Seligen im Himmel oder der Bösen in der andern Welt [2].

3. Schreibt die Heilige Schrift Gott menschliche Affekte, wie Zorn, Neid, Reue, zu, so ist dies als sinnbildliche Ausdrucksweise im uneigentlichen Sinne zu verstehen [3].

4. Wiederholungen sind allegorisch zu deuten [4].

5. Das Fehlen eines Ausdruckes kann auf den allegorischen Sinn hinweisen. Wenn darum z. B. Abraham das Epitheton πρεσβύτερος trägt, obwohl andere Patriarchen, bei welchen diese Bezeichnung fehlt, älter waren als er, so ist das eine deutliche Spur des verborgenen geistigen Sinnes [5].

6. Das Verschweigen von Tatsachen, deren Erwähnung man erwarten dürfte, gilt als Zeichen göttlichen Mifsfallens. So will die Heilige Schrift durch Verschweigen der Geburtsdaten frommer Personen zu verstehen geben, dafs der Eintritt in das leibliche Leben als ein Unglück zu betrachten sei [6].

7. Oft deuten auch Zahlen auf das Vorhandensein des mystischen Sinnes. So gilt die Fünfzahl der Töchter Salphaats als Symbol der fünf Sinne [7].

8. Auch die Symbolik der Namen spielt eine grofse Rolle. Origenes sieht in den Namen Stationen des geistig-sittlichen Entwicklungsganges im Menschen. Die Etymologie findet sich bei jeder Gelegenheit verwertet [8].

---

[1] In Num. hom. 11, 1 (12, 640 f.). Unter „Lex“ versteht Origenes das Zeremonialgesetz in erster Linie. Vgl. De la Rue, Praef. in tom. 2 (bei Migne 12 init.).

[2] De princ. 4, 20 f. (11, 387 f.).

[3] C. Cels. 5, 60 (K 2, 68).

[4] In Num. hom. 24, 2 (12, 757).

[5] In Gen. hom. 3, 3 (12, 177).

[6] In Lev. hom. 8, 3 (12, 495).

[7] In Num. hom. 22, 1 (12, 741). Dafs Origenes die Zahl 22 der alttestamentlichen Bücher allegorisiert, wurde bereits erwähnt.

[8] Ebd. 23, 3 (784).

9. Von den Geschlechtern ist das männliche Symbol des νοῦς, das weibliche Symbol der αἴσθησις. Daher bedeuten männliche Geburten Tugenden, weibliche Laster[1].

10. Einen ausgiebigen und ziemlich regelmäfsigen Gebrauch macht Origenes von der Allegorisierung der Naturdinge. Die Tiere im allgemeinen sind Sinnbilder der menschlichen Leidenschaften[2]. Die Ochsen bedeuten sinnliche Affekte, Schafe törichte Gemütsbewegungen, Leichtsinn, Wankelmut, Tauben leichtfertige, unstete Gedanken[3]. Pflanzen bedeuten sinnliche Triebe oder Tugenden[4]. Brunnen sinnbilden die aus der Tiefe des Geistes quellende Erkenntnis[5]. Flüsse sind himmlische Tugenden oder auch die evangelischen oder apostolischen Schriften[6] u. s. w. Es müssen freilich manche der angeführten Punkte eher als Beispiele der origenistischen Allegorese denn als Interpretationsregeln im strikten Sinne betrachtet werden; in der Tat ist eine streng konsequente Durchführung der genannten Symbolismen kaum nachweisbar. Ähnlichen, mehr oder weniger bestimmten Gesetzen der allegorischen Schriftauslegung begegnen wir schon in den Werken Philos[7]. Das Verdienst des Origenes bleibt es indes, aus der von den früheren Allegoristen übernommenen exegetischen Praxis, so gut es die Natur der Sache zuliefs, einige theoretische Regeln ausgezogen zu haben.

4. Die Allegorese.

Bei der untergeordneten Bedeutung des Litteralsinnes und der allgemeinen Verbreitung des mystischen Sinnes in der Heiligen Schrift, welch letzterer als der von Gott vornehmlich intendierte Sinn in sich selber die Forderung tiefer Forschung trägt, mufs sich notwendig eine eigentümliche Interpretations-

[1] In Ex. hom. 13, 5 (12, 393); In Gen. hom. 8, 16 (12, 209).
[2] In Gen. hom. 1, 16 (12, 159). [3] Comment. in Io. 10, 16 (14, 349).
[4] In Gen. hom. 1, 17 (12, 160).
[5] In Num. hom. 12, 1 (12, 656). [6] Ebd. 17, 4 (707).
[7] Vgl. K. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes, Jena 1875.

weise für die inspirierten Bücher herausbilden mit der Aufgabe, den verborgenen geistigen Sinn aus der oft unvollkommenen, selbst an sich völlig wertlosen Hülle des Buchstabens herauszuschälen. Diese Methode der Schriftauslegung wird die Allegorese oder einfachhin Allegorie genannt und hat mit Origenes ihre höchste Entwicklung erreicht. Sie ist die Kunst, den geistigen Sinn der heiligen Schriften aus dem Wortlaut zu entwickeln, die fleischliche Erkenntnis (σαρκικὴ γνῶσις) in eine geistige (γνῶσις πνευματική) umzuwandeln, den in der Heiligen Schrift enthaltenen einheitlichen Körper der geistigen Wahrheit zusammenzufügen, die höchste und edelste aller Künste und Wissenschaften[1]. Wie wir gesehen, hat Origenes selbst diese Kunst im ausgiebigsten Maſse praktisch ausgeübt.

Mehr um eine leichtere Übersicht zu ermöglichen, als um einen wesentlichen Unterschied zu statuieren, teilt Bigg[2] die Allegorese des Origenes in eine negativ-apologetische und eine positiv-dialektische ein. Unter der ersteren versteht er die mystische Erklärung jener Schriftstellen, welche im Litteralsinne aus was immer für einem Grunde unhaltbar sind und als solche vor dem Gespötte der Juden und Heiden durch eine geistige Auslegung geschützt werden müssen. Der positiv-dialektische Allegorismus hat zur Aufgabe, die verborgenen Mysterien aufzudecken, die Beziehung der sichtbaren Welt zu ihrem Urbild der idealen, unsichtbaren klarzulegen. Die Behandlung der negativen und apologetischen Seite ist für Origenes charakteristisch, da noch niemand vor ihm das Fehlen des Litteralsinnes ausdrücklich zugegeben, während die positive Behandlung der Allegorie der schon vor Origenes aktuellen Tendenz der alexandrinischen Christen, das Alte Testament zu christianisieren, d. h. aus demselben die christliche Glaubenslehre komplett herauszulesen, entstammte.

Auf welchem Fundamente baut sich nun für Origenes dieses phantastische System der allegorischen Schrifterklärung

[1] Comment. in Io. 13, 46 (14, 481). [2] A. a. O. 137.

auf, worauf gründet sich sein Allegorismus? Es hiefse ebensosehr die evidentesten Tatsachen der Geschichte verkennen, wollte man die Entstehung der Allegorese bei Origenes suchen, als es anderseits eine Unterschätzung seines grofsen kritischen Geistes wäre, den Stempel seines persönlichen Genies und seiner individuellen Anschauungsweise in der Methode des grofsen Alexandrinertheologen zu übersehen. Wie sehr zu seiner Zeit das Allegorisieren der Heiligen Schrift im Gebrauch war, so fehlte es doch auch damals nicht an lauten Stimmen gegen dieses Verfahren, und das genügt, um zu beweisen, dafs wir es bei Origenes mit einem auf eigene Reflexion gegründeten System zu tun haben; denn jeder Widerspruch mufste seinen kritischen Geist zum Nachdenken und zur sorgfältigen Sichtung des Überlieferten zwingen. Er selber ist sich der Angriffe auf seine Methode wohlbewufst[1]; aber dennoch hält er mit voller Überzeugung daran fest.

Um also ein objektives Urteil über die Allegorese des Origenes zu ermöglichen, ist es nötig, sich die Doppelfrage zu beantworten: Welches ist die genetische Entwicklung der allegorischen Schrifterklärung überhaupt, und was war für Origenes bestimmend, sich derselben anzuschliefsen?

Der fruchtbare Boden, auf dem einzig eine solche Behandlung der heiligen Schriften erwachsen und zur Bedeutung gelangen konnte, war Alexandrien mit seinen eigenartigen, geographischen, politischen, wissenschaftlichen und religiösen Verhältnissen. Der Welthandel hatte dort die verschiedensten Elemente zusammengetragen, welche anfänglich auf allen Ge-

[1] In Gen. hom. 13, 3 (12, 232): Si ergo incipiam et ego veterum dicta discutere et sensum in eis quaerere spiritalem, si conatus fuero, velamen legis amovere et ostendere, allegorica esse, quae scripta sunt, fodeo quidem puteos sicut Isaac, et statim mihi movebunt calumnias amici litterae et insidiabuntur mihi inimicitias continuo et persecutiones parabunt veritatem negantes stare posse nisi super terram. Vgl. Comment. in Ep. ad Rom. 8, 8 (14, 1181). Manchmal verteidigt Origenes eine einzelne allegorische Auslegung spontan gegen die grundsätzlichen Gegner der Allegorese. Vgl. In Lev. hom. 16, 4 (12, 567): Dicet fortassis auditor: Quid iterum hic euresilogus agit? Quid undecumque verba conquirit, ut explanationem lectionis effugiat?

bieten die schroffsten Gegensätze erzeugen muſsten. Das religiöse blieb naturgemäſs am wenigsten unberührt. Da waren die phantasiesprudelnden Orientalen, welche die trockene Philosophie der Hellenen verachteten, die rationalistischen griechischen Philosophen, welche die Glaubwürdigkeit der Judenbücher angriffen. Die Juden ihrerseits bekämpften die Grundlage des neuentstandenen Christentums; die Christen endlich muſsten Stellung nehmen sowohl gegen die heidnische Philosophie als auch gegen den steifen Gesetzesformalismus der Rabbiner. Der Kampf brachte es naturgmäſs mit sich, daſs gewisse feindliche Elemente sich in die ursprünglich scharf abgegrenzten religiösen Anschauungen einmischten und so allmählich einer gröſseren Annäherung der Parteien den Weg bahnten. Der dominierende Einfluſs der griechischen, besonders der neuplatonischen Philosophie behielt auch hier die Oberhand. Die Juden selbst beschäftigten sich eingehend mit derselben. Dabei konnte es ihnen aber nicht entgehen, daſs viele neuplatonische Lehren, von deren Wahrheit sie überzeugt waren, in offenem Widerspruche standen mit dem Wortlaut der heiligen Bücher. Was tun? Ihre Überzeugung verleugnen wollten sie nicht, noch viel weniger durften sie aber den festen Glauben an die unumstöſsliche Wahrhaftigkeit der heiligen Urkunden preisgeben. Gestützt auf den Grundsatz, daſs die Wahrheit sich niemals widersprechen könne, kamen sie deshalb auf die Idee, die Heilige Schrift enthalte infolge ihrer göttlichen Inspiration einen tieferen, unter dem Buchstaben verborgenen, geistigen Sinn, und so lernten sie allmählich den Buchstaben geringschätzen, ja er wurde ihnen entbehrlich, sofern eine gotteswürdige geistige Erklärung an seine Stelle treten konnte. Es war hiermit auch ein bequemer Ausweg aus der vielfach unmöglich gewordenen buchstäblichen Gesetzesbeobachtung gefunden. Zudem durfte ein solches Verfahren selbst den Beifall der Griechen für sich beanspruchen, da es ja eine getreue Nachahmung der allegorischen Erklärungsweise war, welche sie selbst auf Homer und ihre übrigen Dichter anwandten.

Dies ist in kurzen Zügen nach der allgemeinen Annahme die Entstehungsgeschichte der allegorischen Interpretation. Gilt es aber, die Art und Weise dieses Entwicklungsprozesses zu bestimmen und die Frage zu beantworten, ob das gewonnene Resultat die Frucht bewufster, assimilativer Tätigkeit oder vielmehr eine durch zeitliche und örtliche Verhältnisse bedingte, notwendige und unbewufste Transformation der Ideen voraussetzt, so befinden wir uns auf einem fast unabsehbaren Felde unsicherer Hypothesen[1]. Für unsern Zweck jedoch genügt es, die Tatsache festgestellt zu haben.

Hauptvertreter dieser jüdisch-alexandrinischen Allegorese waren Aristobul und besonders Philo. Letzterer hat auch theoretisch zu deren Ausbildung beigetragen durch seine Κανόνες τῆς ἀλληγορίας, womit er jedoch den Gebrauch der Allegorie nicht einschränkt, sondern eher erweitert; er lehrt darin nicht was, sondern wie man allegorisieren solle[2]. Von den jüdischen Schriftgelehrten ging die allegorische Interpretationsmethode auch auf die christlichen Ausleger über und fand besonders in der blühenden Katechetenschule zu Alexandrien eine Pflegestätte. Klemens hat dieselbe als traditionelles Faktum fast unverändert herübergenommen von Philo

[1] Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1835, Abt. 1, 69 ff., führt diese Akkommodation der Heiligen Schrift an die griechische Philosophie auf einen bewufsten Betrug seitens der Juden zurück. Ebenso Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1833. Dagegen legt Bauer, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1835, 742 ff., einen naturnotwendigen Entwicklungsprozefs zu Grunde. So auch L. Georgii, Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. Jahrg. 1839, Heft 3 u. 4. Daselbst auch eine Zusammenfassung und Beurteilung der bestehenden Hypothesen.

[2] Eine systematische Ausbildung dieser Regeln findet sich in der jüdischen Kabbala, welche drei hermeneutische Wege zur Ermittlung des geheimen Schriftsinnes einschlägt: Die Gematria (גמטריא), Erwägung des Zahlenwertes einzelner Worte; das Notarikon (נוטריקון), Zusammenfassung der Anfangsbuchstaben mehrerer Wörter zu einem Worte; die Themura (תמורא), Umtausch eines Buchstabens einer Hälfte des Alphabetes in den entsprechenden der andern.

und Barnabas; die meisten seiner Allegorien sind entlehnt, er selber hat nicht viel Neues geschaffen. Selbständiger geht sein groſser Nachfolger im Katechetenamt, Origenes, vor. Auch er tritt zwar, wo immer möglich, in die Fuſsstapfen Philos. Für ihn zeigt er stets eine groſse Bewunderung, die man bisweilen fast überschwenglich nennen möchte; er führt selbst ausdrücklich aus Philos Werken entlehnte Allegorien an. Indessen ist Origenes weit entfernt, sich sklavisch an ein Muster zu binden; er, dessen Geist stets mit selbständigem poetischen Schwung operiert und nicht ruht, bis er die hergebrachten partikulären Behauptungen unter den Gesichtspunkt eines allumfassenden Gesetzes gebracht, hat den hergebrachten Usus des Allegorisierens auf neue, solidere Prinzipien gestellt und dieser Kunst durch manche Modifikationen und vornehmlich durch eine festere Regelung den Stempel seiner Individualität aufgeprägt.

Sollte irgend eine Lehre oder ein Gebrauch Eingang in das System des Origenes finden, so muſste das Aufzunehmende vor allem seine Legitimation aus der Heiligen Schrift erbringen. Im gegebenen Falle war es nicht schwer, aus den heiligen Büchern selber die Berechtigung der allegorischen Schriftauslegung zu beweisen, war ja doch der hl. Paulus selbst mit autoritativem Beispiele vorangegangen [1]. Ihm, als seinem Führer, folgt Origenes nicht allein im Prinzip, sondern auch in allen einzelnen Anwendungen [2].

---

[1] Vgl. Comment. in Matth. 15, 3 (13, 1259); 17, 18 (1534); In Ex. hom. 13, 3 (12, 391).

[2] 1 Kor. 9, 9; 10, 1 ff. Gal. 4, 21 f. Eph. 5, 31. Kol. 16, 17. Hebr. 8, 5; 10, 1. De princ. 4, 12, 13 (11, 368); In Num. hom. 1, 3 (12, 586); 3, 3 (596). Non possum illuc ascendere nisi Paulus me praecedat. Einen Vergleich zwischen der Allegorese des hl. Paulus und der des Origenes s. Siegfried a. a. O. 351 ff. Es ist kein Zweifel, daſs der Vorgang des Apostels ein Recht zu einem gewissen Gebrauch der Allegorie begründet, jedoch stets innerhalb der Schranken der apostolischen oder der stellvertretenden kirchlichen Autorität. Der Mangel an letzterer im Protestantismus ist daran schuld, wenn Guericke a. a. O. das Recht zu allegorisieren nur Christus und den Aposteln zuerkennen will.

Auch die Tradition sprach fast einstimmig für die allegorische Deutung, und ihre Anwendung war selbst durch die Glaubensregel sanktioniert. Die notwendige Grundlage war also vorhanden, Origenes konnte mit gutem Gewissen das Bestehende von seinem Lehrer Klemens und selbst von aufserkirchlichen Autoritäten in sein System herübernehmen, und das tat er um so bereitwilliger, als sowohl die äufseren Umstände als auch seine innere Naturanlage ihn dazu trieben.

Eine Hauptaufgabe der Apologeten jener Zeiten war es, der Hartnäckigkeit der Juden entgegenzutreten, womit sie von den Christen immer noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes verlangten. Was konnte Origenes willkommener sein, als diese Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, mittels der von ihnen ererbten Allegorese zu beweisen, dafs der Buchstabe des alten Gesetzes seinen Wert verloren und dafs, wollte man überhaupt noch mit dem Alten Testamente rechnen, die schon durch sein Wesen verlangte figürliche Auslegung desselben unerläfslich sei?

Die Gelehrsamkeit des grofsen Katecheten zog ferner viele Heiden an, welche die Resultate der damaligen Philosophie auf halbem Wege unbefriedigt gelassen hatten. Es war somit für den berühmten Lehrer ein leichtes, an die vorhandene, oft hartnäckig festgehaltene philosophische Errungenschaft anzuknüpfen und die brauchbaren Ideen aus derselben durch Allegorie in die fortan als oberste Erkenntnisnorm zu schätzenden christlichen Bücher hineinzudeuten.

Weit stärker jedoch als alle diese äufseren Umstände beeinflufste die ihm von Natur angeborene und durch eine entsprechende Bildung entwickelte Denkart seine Richtung. Der ideale Zug seines reichen, mit lebhafter Phantasie begabten Geistes konnte bald keinen Geschmack mehr an dem trockenen Amte eines Grammatikers finden, für das ihn sein Vater bestimmt hatte; vielmehr fühlte er sich hingezogen zu der Tätigkeit jener Katecheten, deren Schüler er schon von früher Kindheit an gewesen. Sein heifser Wissensdrang führte ihm auch die philosophischen Schriften eines Plato, Numenius,

Longinus, Nikomachus und anderer berühmten Philosophen in die Hände [1], und in der Schule des Neuplatonikers Ammonius Sakkas lebte er sich vollends in die Ideen der damals herrschenden Philosophie ein [2].

In den Augen des Platonikers ist die sinnenfällige Welt ein Phantom, ein schwaches Abbild der intellegiblen Welt der Ideen. Wir haben bereits gesehen, wie Origenes diese Grundidee des Platonismus christianisiert, in der himmlischen Welt die Schattenrisse der irdischen verwirklicht sieht. Es ist evident, daſs in einem solchen System das historische Element viel von seiner Wichtigkeit verliert. Die Idee ist alles; gestattet der Wortlaut, ob wahr oder erdichtet, nur einen Streifzug in die Ideenwelt, so hat er seine Rolle gespielt. Wenn auch Origenes das platonische System nicht in seiner ganzen Ausdehnung angenommen, so muſs doch seine Geringschätzung gegenüber dem Buchstaben zum groſsen Teil auf diese Quelle zurückgeführt werden [3].

Ein weiteres nicht weniger wichtiges Moment für die Allegorese bei Origenes ist sein äuſserst strenger Inspirationsbegriff. Jedes Wort, jeder Buchstabe, jedes Jota in der Heiligen Schrift hat Gott zum Urheber und muſs den Stempel seiner Majestät an sich tragen. Nun aber findet sich in Wirklichkeit vieles in den heiligen Büchern, was gewöhnlich und alltäglich, ja selbst was dem Wortlaut nach unmöglich, unwahr, unmoralisch erscheint. Da standen sich Theorie und Wirklichkeit in unlösbarem Widerspruch gegenüber und doch durfte weder die eine noch die andere geopfert werden. Die Allegorie öffnete den gewünschten Ausweg. Die Absicht des inspirierenden Geistes, so lehrt sie, geht in erster Linie auf den geistigen Gehalt der geschriebenen

---

[1] Porphyrius bei Euseb., H. E. 6, 19.

[2] Vgl. Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien, Leipzig 1896, 39 Anm.

[3] Porphyrius a. a. O. Vgl. Gaudentius, Opus de dogmatum Origenes cum philosophia Platonis comparatione, Florenz 1639; Freppel, Origène 2, 156 ff.

Bücher; die buchstäbliche Bedeutung ist Nebensache, und doch bleibt jedem Wort, jedem Buchstaben sein voller Wert, sei es in seiner natürlichen Bedeutung als Hinweis auf den verwandten geistigen Gedanken, sei es, wo diese versagt, als Denkstein zur Auffindung des verborgenen geistigen Sinnes, gesetzt von der Vorsehung des inspirierenden Gottes. Mit diesem Prinzip war die Lösung gefunden, waren die Fesseln des Buchstabens gesprengt und dennoch seine Würde gewahrt. Weit entfernt also, mit dem ausgesprochenen strengen Inspirationsbegriff in Widerspruch zu stehen, wie gegen Origenes geltend gemacht wird[1], fand seine Allegorese vielmehr den stärksten Stützpunkt in seiner dogmatischen Anschauung über Natur und göttliche Entstehung der heiligen Bücher. War einmal das Prinzip von der teilweisen Haltlosigkeit des Litteralsinnes angenommen, so stand der allegorischen Schriftauslegung ein weites Tor offen. Allerdings galt noch als Grundsatz, zuerst den Litteralsinn festzustellen; aber wo dieser Schwierigkeiten bot, wie hätte man da sich lange abmühen und zögern sollen, zur vollkommeneren geistigen Auslegung seine Zuflucht zu nehmen? Daraus erklärt sich die grofse Leichtigkeit, womit Origenes den Wortsinn verläfst und zur Allegorie greift, selbst da, wo der Wortsinn auf der Hand zu liegen scheint. Ein metaphorischer Ausdruck, eine bildliche Redensart, ein Hebraismus[2] sind ihm genug, um die Flügel des Idealismus zu spannen und sich zum Luftreich der allegorischen Deutung emporzuschwingen.

Die Willkür in der Schriftbehandlung, welche schon durch das Fundamentalprinzip des Allegorismus begünstigt war und

[1] Vgl. Leitner a. a. O. 146.

[2] De princ. 4, 18 (11, 381). Man erkläre dies nicht aus einer mangelhaften Kenntnis des Hebräischen, denn wenn auch, wie die meisten annehmen (vgl. Redepenning a. a. O. 1, 367 f.; Bigg a. a. O. 128), dieselbe nicht sehr gründlich war (dagegen Freppel a. a. O. 2, 128 Anm.), so mufste Origenes doch die figürliche Redeweise in den angezogenen Stellen als eine der eklatantesten und zugleich elementarsten Spracheigentümlichkeiten des hebräischen Idioms bekannt sein.

praktisch oft zu Lächerlichkeiten und Absurditäten führte, verfehlte nicht, alsbald einen energischen Widerstand von seiten besonnener und nüchterner Männer ins Leben zu rufen. Wie Origenes schon zu seinen Lebzeiten damit rechnen muſste, haben wir bereits gesehen. In einstimmigem Tadel sehen wir die Väter der Folgezeit gegen die Extravaganzen dieser Methode sich erheben: einen hl. Eustathius von Antiochien, Theophilus von Alexandrien, Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus[1]. Der hl. Basilius nannte die allegorischen Erklärungen „Träume", „Weibermärchen"[2]. Auch in neuerer Zeit hat die Behandlung der Heiligen Schrift durch Origenes vielfach keine günstige Beurteilung erfahren[3]. Harnack bezeichnet dieselbe treffend mit dem Namen „Biblische Alchemie". Kihn sieht darin eine Erschütterung der Grundlage des Glaubens[4]. Sind diese Vorwürfe gegen eine übertriebene Allegorese im allgemeinen auch sehr berechtigt, so müssen sie doch speziell Origenes gegenüber vieles von ihrer Bitterkeit verlieren. Wenn man seine rührende Hochschätzung der heiligen Schriften in Betracht zieht, die heilige Furcht bei ihrer Erklärung, die demütige Unterwerfung seiner Resultate unter das Urteil der Kirche, sein treues Festhalten an der überlieferten Glaubensregel, wenn man anderseits auch die Zahl seiner wahrhaft wertvollen und groſsartigen Texterläuterungen im Auge behält, so wird man nicht in Abrede stellen können, daſs die persönlichen Eigenschaften des Exegeten vieles verhinderten, wozu das falsche Prinzip unter anderen Umständen hätte führen müssen. Wenn man Origenes gar zum Vorläufer

[1] Eustath., De Engastrimytho; Theoph., Littera pascalis II. ad totius Aegypti Episcopos n. 10; Epiph., Epistola ad Ioannem Hierosolymit. n. 2; Hieron., Epistola ad Pammachium n. 3; Comment. in Is. l. 5, Praefatio in Malach.; Chrysost., In Gen. hom. 13; August., De Gen. ad litter. l. 8, c. 1, n. 4; De civ. Dei l. 13, c. 31. Die Väter brandmarken diese maſslose Allegorese mit den schärfsten Ausdrücken. Sie nennen sie: φλυαρίαν, ἄνοιαν τὴν ἐσχάτην, μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὀνειροπολεῖν u. s. w. [2] Basil., In Hexaemeron. hom. 3, 9.

[3] Vgl. Böhringer a. a. O. 1, 150—160.

[4] Kihn, Theodor von Mopsuestia, Freiburg 1880, 24. Vgl. auch Kard. Newman, Development of Christian doctrine, London 1878, 343.

der neueren Mythiker stempeln will, so mag vielleicht in der beiderseitigen Erklärungsweise eine gewisse Ähnlichkeit liegen; man verkennt aber den fundamentalen Unterschied des Standpunktes, den Origenes selbst graphisch gezeichnet[1].

Das Verdienst des Origenes ist es, unwiderleglich bewiesen zu haben, dafs das Alte Testament ein grofsartiger Typus des Neuen ist, und dafs in der Heiligen Schrift neben dem Litteralsinn auch der mystische zu seinem Rechte kommen mufs. Ihm ist ferner der erste Versuch einer systematischen Hermeneutik für die allegorische Auslegung zu verdanken; er hat die Wichtigkeit der grammatikalischen Schrifterklärung in Theorie und Praxis gezeigt. Diesen Vorzügen stehen allerdings auch Schattenseiten gegenüber. Origenes hat zum erstenmal den Grundsatz von der teilweisen Wertlosigkeit des Litteralsinnes ausdrücklich festgestellt und damit auch der mystischen Erklärung das einzige solide Fundament entzogen. Sein Idealismus hat ihn dazu verleitet, den ganzen Schatz seiner philosophischen und religiösen Kenntnisse in die Erklärung der heiligen Schriften hineinzutragen und vielfach das als vom Heiligen Geiste intendierten mystischen Schriftsinn hinzustellen, was wir mit dem Namen „Sensus accommodatitius“ bezeichnen[2]. Diesen weittragenden, jedem offenen Auge leicht erkennbaren Verirrungen ist es zuzuschreiben, dafs der gefeierte Alexandriner keinen grofsen Anhang gewann und keine Schule in des Wortes strengem Sinne machen konnte. Er mufs zwar neben Chrysostomus

---

[1] Comment. in Ep. ad Rom. 8, 8 (14, 1181): Sicut oculis corporeis utitur unusquisque ad videndum, sive bona, sive mala, et in potestate habet, vel elevare oculos ad coelum et per id quod videt, conditorem eius agnoscere et collaudare creatorem, vel conferre ad spectacula circi et theatri ... ita mihi intellegi etiam animae oculos, quibus alii utuntur quidem, ut verbum Dei et doctrinam veritatis agnoscant, ac sapientiae eius, quotidie capiant profectum, alii vero utuntur his oculis in contrarium exercentes scilicet semetipsos quotidie et inquirentes quomodo dogma veritatis infringant et fidem Christi, quantum ipsis videtur, impugnent.

[2] Über diesen Akkommodationssinn vgl. Zapletal a. a. O. 52 f.

unbedingt als der gröſste der orientalischen Schrifterklärer gelten, und sein Einfluſs selbst auf die gröſsten Geister späterer Zeiten ist unverkennbar. Aber unter dem günstigen Gegeneinfluſs der Antiochener Schule[1] verloren sich bald die verderblichsten Auswüchse einer übertriebenen Allegorese. Man schied aus, was diese an krankhaften Entartungen aufwies, und behielt bei, was eine rationelle Kritik für brauchbar fand.

In diesem Sinne stehen unter deutlichem origenistischem Einfluſs nicht nur seine eigentlichen Schüler, wie Herakles, Theognostus, Pierius, Hypolyt, Eusebius von Cäsarea und Cyrillus von Alexandrien[2], sondern auch gröſsere Theologen, wie z. B. Chrysostomus[3]. Eine bedeutende Nachwirkung der origenistischen Anschauung macht sich auch bei den drei groſsen Kappadokiern geltend in einer mannigfachen Geringschätzung des bloſsen Wortsinnes[4]. In Übereinstimmung mit Origenes findet Hieronymus in jeder Silbe, jedem Häkchen, jedem Punkte himmlische Weisheit; auch streift er nahe an das Prinzip von der teilweisen Bedeutungslosigkeit des Litteralsinnes; die Folgen machen sich ebenfalls in einer stark allegorisierenden Exegese geltend[5]. Hilarius von Poitiers verrät sich in seinen allegorischen Auslegungen nicht weniger als Schüler des Origenes. Auffallende Abhängigkeit vom alexandrinischen Meister zeigt ferner der hl. Ambrosius von Mailand, sowohl was die dogmatische Seite des Inspirationsbegriffes als auch was seine praktische Anwendung in der Exegese betrifft[6]. Einen an Geist sowohl wie fruchtbarer

[1] Vgl. Ph. Hergenröther, Die antiochenische Schule, Würzburg 1866.

[2] Vgl. Alzog, Grundriſs der Patrologie, Freiburg 1888, 328.

[3] Seb. Haidacher, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration, Salzburg 1897, 34 ff.

[4] Greg. Nyss., Prooem. in Cant. Basilius verläſst zuert die übliche Allegorisierung des Sechstagewerkes. Über den Einfluſs der origenistischen Grundsätze auf die griechischen Väter vgl. L. Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869, 117 ff.

[5] Vgl. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, 370 ff.

[6] Diestel a. a. O. 78 ff.

Tätigkeit ebenbürtigen Schüler fand Origenes in dem gröfsten Genie der abendländischen Kirche, dem hl. Augustinus. Streng in der Auffassung der Inspiration, veranlafst ihn seine ideale Geistesanlage gleichfalls zu einem ausgiebigen Gebrauche der Allegorie [1].

Nach ihm ging diese allegorische Schrifterklärung allmählich in die Bedeutung über, in der wir sie jetzt kennen, als eine metaphorische Applikation der Schriftsprache zum Zwecke der Erbauung.

5. Schlufs.

Um einen Gesamtblick über das Gesagte zu ermöglichen, wollen wir zum Schlufs die Inspirationslehre des Origenes in ihren Hauptpunkten zusammenfassen:.

1. Die heiligen Schriften sind göttlicher Natur, weil sie der göttlichen Inspiration ihren Ursprung verdanken.

2. Zweck der Inspiration ist die Mitteilung der notwendigen, vornehmlich geistigen Heilswahrheiten, fast durchweg Offenbarungszweck.

3. Aus der göttlichen Inspiration resultiert für die Heilige Schrift eine doppelte Reihe von Eigenschaften, sowohl vollkommene, wie Heiligkeit, Wahrheit, Einheit, als auch unvollkommene, wie Dunkelheit, buchstäbliche Unwahrheit, Widersprüche.

4. An den allgemeinen Charaktereigenschaften der Heiligen Schrift partizipieren in fast gleicher Weise ihre beiden Hauptteile, das Alte und das Neue Testament, deren gemeinsamer Mittelpunkt Christus ist.

5. Die Inspiration geht aus vom Vater als Urquell und wird vom Logos, dem Träger jeder Offenbarung, durch Vermittelung des Heiligen Geistes verwirklicht.

6. Ihrem Wesen nach ist die Inspiration ein der Geisteserleuchtung der Frommen zwar verwandtes, jedoch von ihr spezifisch verschiedenes Charisma, dessen Verleihung die heilig-

[1] Vgl. Dausch, Schriftinspiration 78 ff.

machende Gnade und bestimmte hohe Qualitäten in der Seele des Inspirierten voraussetzt.

7. Das Wirken der Inspirationsgnade besteht in einer aus der habituellen Geistesfülle hervorgehenden Erleuchtung des Geistes, Kräftigung des Gedächtnisses und Anregung des Willens, wobei jedoch die menschliche Tätigkeit gewahrt bleibt.

8. Die Inspiration läſst verschiedene Stufengrade zu.

9. Die Inspiration dehnt sich auf jeden, auch den scheinbar geringfügigsten Bestandteil der Heiligen Schrift aus. Extensiv zählt Origenes alle Bücher des heutigen Kanons zur Sammlung der inspirierten Schriften.

10. Der göttliche Charakter der Heiligen Schrift setzt für ihre Auslegung ebenfalls eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist voraus, welche aber von der Inspiration wesentlich verschieden ist.

11. Der Schriftsinn wird in drei Arten eingeteilt: den buchstäblichen, den moralischen und den pneumatischen Sinn. Terminus der göttlichen Inspiration sind in erster Linie der moralische und der geistige unter dem gemeinsamen Namen: der höhere oder mystische Sinn. Der Litteralsinn ist Nebensache und kann oft ganz fehlen.

12. Somit bildet bei Origenes die Inspirationsidee einen Hauptgrund zur allegorischen Schrifterklärung.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Strafsburger Theologische Studien.

Herausgegeben von

Prof. Dr. **A. Ehrhard**, Wien, und Prof. Dr. **E. Müller**, Strafsburg.

Die „Studien" erscheinen in zwanglosen Heften (gr. 8°) von circa 5 bis 8 Bogen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Äufserlich werden in der Regel je 4—5 Hefte zu einem Bande vereinigt.

Bereits liegen vor:

I. Band. (5 Hefte.) (LXII u. 582 S.) *M.* 8.

1. u. 2. Heft: **Natur und Wunder.** Ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr. *E. Müller.* (XX u. 206 S.) *M.* 2.80.
3. Heft: **Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen,** Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von *N. Paulus.* (XVI u. 136 S.) *M.* 1.80.
4. u. 5. Heft: **Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880.** Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht (1880—1884). Von Dr. *A. Ehrhard.* (XX u. 240 S.) *M.* 3.40.

II. Band. (4 Hefte.) (LII u. 484 S.) *M.* 8.40.

1. Heft: **Die Strassburger Diöcesansynoden.** Von Dr. *M. Sdralek.* (XII u. 168 S.) *M.* 2.60.
2. Heft: **Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit.** Von *N. Paulus.* (XII u. 106 S.) *M.* 1.80.
3. Heft: **Die moderne Moral und ihre Grundprincipien** kritisch beleuchtet von Dr. *C. Didio.* (X u. 104 S.) *M.* 2.
4. Heft: **Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange** betrachtet von Dr. *F. Chable.* (XII u. 106 S.) *M.* 2.

III. Band. (5 Hefte.) (XLII u. 668 S.) *M.* 12.

1. Heft: **Kaspar Schatzgeyer,** ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr. *N. Paulus.* (X u. 152 S.) *M.* 2.80.
2. u. 3. Heft: **Der Prolog des heiligen Johannes.** Eine Apologie in Antithesen. Von Dr. *K. Weiss.* (XII u. 208 S.) *M.* 3.80.
4. u. 5. Heft: **Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus,** des Doctor Eucharistiae. Von Dr. theol. *A. Naegle.* (XIV u. 308 S.) *M.* 5.40.

IV. Band. (5 Hefte.) (LII u. 588 S.) *M.* 12.20.

1. Heft: **Frobenius Forster,** Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Litteratur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr. *J. A. Endres.* (X u. 114 S.) *M.* 2.40.
2. Heft: **Geilers von Kaysersberg „Ars moriendi"** aus dem Jahre 1497 nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz von Nürnberg, herausgegeben und erörtert von Dr. *Alexander Hoch.* (XIV u. 112 S.) *M.* 2.40.
3. Heft: **Die Anfänge der Irregularitäten** bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung von Dr. *Camill Richert.* (X u. 116 S.) *M.* 2.40.
4. u. 5. Heft: **Die Gottheit des Heiligen Geistes** nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie von *Theodor Schermann.* Gekrönte Preisschrift. (XVIII u. 246 S.) *M.* 5.

V. Band. 1. Heft: **Die Inspirationslehre des Origenes.** Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Dr. theol. *August Zöllig.* (X u. 130 S.)

I. Supplementband: Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. I. Abteilung: *Die vornicänische Litteratur.* Von Dr. *A. Ehrhard.* (XII u. 644 S.) *M.* 15.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblische Studien. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. *W. Fell* in Münster i. W., Prof. Dr. *J. Felten* in Bonn, Prof. Dr. *G. Hoberg* in Freiburg i. B., Prof. Dr. *N. Peters* in Paderborn, Prof. Dr. *A. Schäfer* in Breslau, Prof. Dr. *P. Vetter* in Tübingen herausgegeben von Prof. Dr. *O. Bardenhewer* in München. gr. 8°.

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte.** Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.
3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) *M.* 12.

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) *M.* 2.40.
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) *M.* 6.
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. *I. Rohr.* (XVI u. 158 S.) *M.* 3.60.

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580 S.) *M.* 13.80.

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168 S.) *M.* 4.
2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr. *Johann Nikel.* (XVI u. 228 S.) *M.* 5.40.
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr. *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184 S.) *M.* 4.40.

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540 S.) *M.* 12.

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr. *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200 S.) *M.* 4.50.
3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr. theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184 S.) *M.* 4.
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr. *Jakob Royer.* (VIII u. 156 S.) *M.* 3.50.

VII. Band. 1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr. *Paul Dornstetter.* (XII u. 280 S.) *M.* 6.

4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr. *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144 S.)